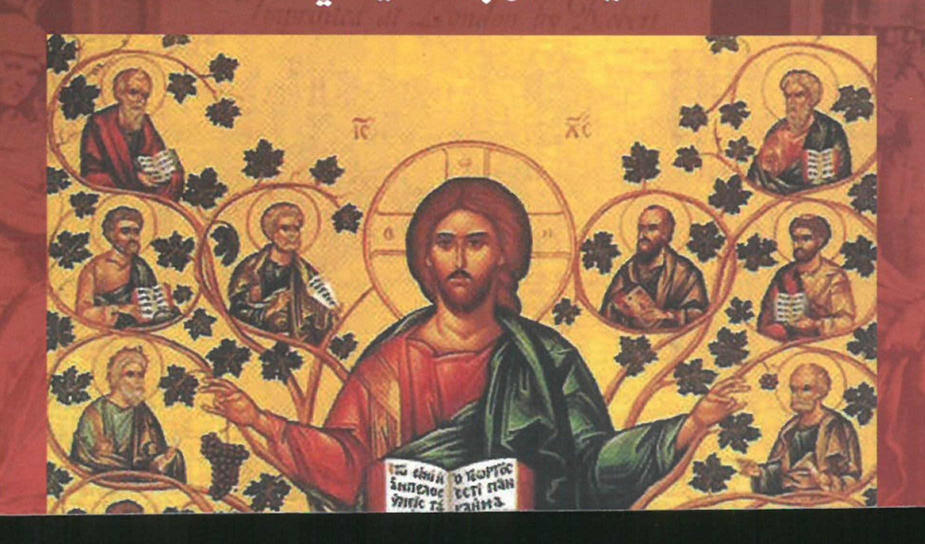


الدكتور يوسف الكلّام

تاريخ وعقائد الكتاب المقدس

بين إشكالية التقنين والتقديس

دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي



الدكتور يوسف الكلّام

تاريخ وعقائد الكتاب المقدس

بين إشكالية التقنين والتقديس

دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس
في الغرب المسيحي



نحو فكر
حضاري متجدد



القدس
عاصمة الثقافة العربية
2009 م

الكتاب: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس
بين إشكالية التقنين والتقديس

المؤلف: الدكتور يوسف الكلّام

الإصدار الأول 2009 م
عدد النسخ: 1000/ عدد الصفحات: 336
الغلاف: م. جمال الأبطح
التدقيق اللغوي: مظهر اللحام
الإشراف العام: يزن يعقوب/ جوال 00963 933 418 181
الإخراج الفني: فؤاد يعقوب/ جوال 00963 933 902 764

دار
صفحات للدراسات والنشر

سورية ـ دمشق ـ ص. ب: 3397
هاتف: 095 13 22 11 00963
تلفاكس: 013 33 22 11 00963
www.darsafahat.com
info@darsafahat.com

الترقيم الدولي ISBN
978-9933-402-05-1

الفهرس

إهـــداء

إلى من أوصاني ربي بهما خيراً

إلى من كان همهم هو تعليمي، فقدّموا كل ما يملكون في سبيل

تنوير الطريق لي، وكانوا ينتظرون معي بصبر لحظة النجاح،

فكانت فرحتهم تبعث في نفسي الأمل،

وتزيد إصراري على إتمام رحلتي العلمية،

إلى أمي وأبي العزيزين،

جزاهما الله تعالى عني خير الجزاء،

إلى من ساندوني مادياً ومعنوياً في كل وقت وحين،

إلى إخوتي الكرام،

إلى زملائي الباحثين بوحدة المناظرات الدينية

الذين عشت معهم أطيب فترات الدراسة،

إلى كل أصدقائي.

إهداء خاص

إلى رفيقة عمري التي تقاسمت معي الحياة بمرّها وحلوها،

فكانت تخفف عني متاعب البحث وعناءه،

وتعبّد لي طريقه، وتزيل العقبات من أمامي،

وتزيدعزيمتي عندما أفقد الصبر،

إلى زوجتي نادية،

إلى قرة عيني اللذين ملأا حياتي فرحة وبهجة،

إلى ولديّ صفي الدين وسامي،

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة هذا الجهد،

وأسأل الله تعالى أن يكافئهم ويجازيهم خير الجزاء.

تقديم

د. عبد المجيد الصغيّر

بسم الله الرحمن الرحيم

لم يعد هناك شك في أن عالمنا المعاصر صارت تحركه المفاهيم والقيم والتصورات الكبرى، مثلما تحركه المصالح الاقتصادية والتحالفات الاستراتيجية، يكفي أن نراجع أحداث هذا العالم منذ أكثر من عقدين من الزمن، وحتى قبل سقوط «جدار برلين» في أوروبا، لندرك كم هي حاضرة في خضم تلك الأحداث مشكلة المفاهيم والقيم، سواء لدى الداعين إليها والمنافحين عنها، أم لدى «المتاجرين بها والمستغلين لمضامينها والمحرفين لمقاصدها»!، وليس التلويح «بالصراع الحضاري» أو الدعوة إلى «الحوار» بين الثقافات أو بين الأديان خاصة، إلا خوضاً في مشكلة المفاهيم والقيم التي تحتاج حقاً إلى مزيد من الضبط العلمي بعيدا عن التسيب الذي أصابها في خضم الصراعات الايديولوجية المختلفة.

وعليه فقد بات مؤكدا أن لا سبيل لإقامة حوار بين الأديان إن لم نُول المفاهيم والمصطلحات والتصورات والقيم والنماذج الكامنة وراءها العناية الضرورية والاستقراء العلمي المطلوب، وإذا كانت الأحداث العالمية الأخيرة قد سفَّهت أحلام الذين كانوا بالأمس يروّجون بين الناس أن القيم الدينية تحديداً لم يعد لها تأثير في عالمنا المعاصر، فإن تتابع تلك الأحداث قد أبان بوضوح أن الفكر الغربي، حتى في صورته العلمانية المتطرفة، هو أكثر استغلالاً وتوظيفاً للمفاهيم والقيم الدينية من غيره، فعنايته بدراسة هذه القيم في ازدياد مستمر، وتشجيعه للحركات «التنصيرية» في العالم أمر لم يعد يخفى على أحد، بل لا يخفى على أحد أن الغرب العلماني الديمقراطي في الوقت الذي يبذل فيه كل قواه كي لا تعلن أي دولة في المجتمعات الإسلامية ولاءها لبعض قيم الإسلام نراه يدافع لإقامة دولة «يهودية الهوّية» ويهودية الدين، فهي بالتعريف دولة دينية بامتياز!، كل هذا دال في ذاته على مدى حضور المشكلة الدينية في أحداثنا المعاصرة، ما يفرض علينا الانتباه إلى منزلة المفاهيم والقيم التي صار يُروّج لها سواء في الخطاب السياسي أم الفكري أم الديني خصوصاً، رغبة في رصد الظاهرة وتجنب كل تسيّب يمكن أن يصيب استعمال مصطلحاتها.

غير أن هذا الرصد المطلوب للمفاهيم وللمصطلحات المتداولة في الخطابات المختلفة الرائجة اليوم يعد من جهة أخرى المدخل الأساسي لإقامة «مقارنة علمية» بين الأديان خاصة، وهذه مناسبة للدعوة إلى ضرورة إحياء علم إسلامي أصيل، ألا وهو علم «مقارنة

الأديان» الذي فرط به المسلمون في حقبة من تاريخهم بعد أن أسس له بامتياز القرآن الكريم، وسار فيه أوائل المسلمين أشواطاً بعيدة. وإن مما لا يستقيم مع ذلك التأسيس القرآني هذا الجهل المطبق الذي نكاد نلحظه اليوم بين جل مثقفي المسلمين وفقهائهم بأصول العقائد اليهودية والمسيحية، وهو جهل لا نجد ما نرمز له خير من الرجة الكبرى التي أحدثتها اكتشافات مخطوطات «وادي قمران» داخل المجتمع الغربي، مقابل حرص المكتشفين الحقيقيين من الرعاة العرب أن لا يعدو أقصى نصيب لهم من ذلك الاكتشاف الكبير الحصول على «كنوز» من الذهب والفضة.

إذاً لا شك في فائدة هذا العمل العلمي للدكتور يوسف الكلام الذي يسرنا أن نقدمه للقارئ العربي خاصة فهو من جهة جاء ليكسر الطوق على المعرفة الإسلامية الحديثة والمعاصرة التي «زهدت» لأسباب سياسية واجتماعية قديمة في تعرف أديان العالم وعقائد الآخر، بعد أن كانت تلك المعرفة سبّاقةً إلى رصد الفرق والأهواء والملل والنحل، ثم إن هذا العمل دال من جهة أخرى على قدرة صاحبه على هضم علم مقارنة الأديان، وتتبع مسالكه داخل المجتمع الغربي، وانطلاقاً من مصادره الأولى وأدبياته الأصلية، ما مكنه من إعادة النظر إلى هذا العلم وتقييمه انطلاقاً من رؤية علمية استراتيجية قائمة على مفهومي التقنين والتقديس اللذين يحيلان في واقع الأمر إلى مشكلة المتغير والثابت أو المعياري والمطلق، وهي مشكلة لا تخص النصوص الدينية في الغرب فقط، بل إنها تعم كل مجالات الفكر الغربي، حتى أصبحت اليوم مشكلة المشكلات في هذا الفكر هي إضفاء المعيارية المطلقة على كل القيم والمفاهيم التي تصير حينئذ خاضعة لتقنين وترسيم متجددين، لن يلبثا أن يتغيرا بتقنين مخالف، فيصبح المقدس الماضي محدوداً في الحاضر، ليترك المجال لمقدس آخر يُفرض فرضاً، ويقنن له تقنيناً بشرياً محضاً!، ومما لا شك فيه أن هذه المواقف الريبية من معنى الحقيقة لم تكن إلا انعكاساً لواقع تاريخي خاص، خاضه الغرب سياسياً واجتماعياً وفلسفياً ودينياً، بل تكاد مواقف الفكر الغربي من مشكلة الحقيقة أن تكون ردود فعل على ما عانته الكتب الدينية «المقدسة» عند المسيحيين من مشكلات صارخة مع الحقيقة، وما أثارته من مشكلات معرفية، وما خلفته من مواقف نقدية، وضعت تلك الكتب «المقدسة» ومعها ممارسات وسلوكيات الآباء والرهبان القائمين عليها موضع المساءلة، وكل هذا ينبئ عن جدلية العلاقة بين مشكلة الكتاب المقدس والتطور الفكري والفلسفي في الغرب الحديث والمعاصر، ولعل مصطلحي التقديس والتقنين يختزلان تلك الإشكالية ويشيران إلى تطورها إلى يومنا هذا، وأظن أن الدكتور يوسف الكلام قد وُفق جداً في استيعاب حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب بعد

أن ربطها بظرفيتها الفكرية والسياسية الداخلية، وشدّد على أسبابها الذاتية الكامنة في ذلك النص المقدس نفسه، وذكّر أيضاً ببعض أصول تلك الحركة ومنابعها داخل الفكر الإسلامي. ولقد سبق المؤرخ الهولندي الكبير آدم ميتز في كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أن أكّد أن «تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى، ذلك التسامح الذي لم يسمح بمثله في القرون الوسطى كان سبباً في أن يُلحق بمبادئ علم الكلام شيئاً لم يكن من مظاهر القرون الوسطى، وهو علم مقارنة الأديان».

لذا فنحن نظن أن تمرس المسلمين منذ العصر الإسلامي الأول على مناهج النقد والجرح والتعديل والدراسات الأصولية والكلامية، وتمثلهم للخطاب القرآني خطاباً نقدياً بامتياز من شأنه أن يمهد تمهيداً طيباً لتفتح المسلم المعاصر على نتائج الكتاب المقدس في الغرب، كما وُفق إلى توضيحها أيما توفيق الدكتور يوسف الكلام في هذا الكتاب بفضل تلك الرؤية الواضحة والمنهجية الصارمة التي طبعت أبواب هذا العمل وفصوله، ولعل من بين الحقائق الصارخة والصادمة في الآن نفسه والتي أبرزها هذا العمل تلك الحقيقة التي بينت أن معنى القداسة في الفكر المسيحي خاصة، قد عرف تمييعاً حتى إن الدين معها يؤخذ منه ويترك، ويقرّر فيه بالتصويت ومنطق الأكثرية!، وذلك أصل من أصول «أزمة الحقيقة» الدينية في المسيحية خاصة، بعد أن أصبحت الكنيسة تعوض سلطة «الأصول الضائعة» بسُلط أخرى، لا نصيب لها من الشرعية الدينية الموصولة بالمسيح عليه السلام، حيث أصبح المشرع للكنيسة ليس هو الله ولا «كلمته»، وليس هو المسيح، بل صار بولس «الرسول» هو الذي «يوحى» إليه، ليقطع ما بين المسيح وشريعة موسى، وليفتح الباب على مصراعيه على أساطير الشعوب الوثنية وعقائدهم، ثم صار البابا بسبب عصمته صاحب السلطة المطلقة في التغيير والتبديل، كما صارت المجامع الكنسية تتجرأ على التغيير في أسس الديانة وعقائدها!، وذلك ما يجعلنا نؤكد أن من بين أهم ما أبرزه هذا العمل الذي ننوه به أن التاريخ النقدي للكتاب المقدس قد أوضح أن هناك فعلاً «أزمة وعي» لدى كبار رجالات الكنيسة، إلا أنه بدلاً من مواجهة هذه الأزمة بما تتطلبه من إقرار بالحقيقة واعتراف بنتائج الكتاب المقدس يجري التحايل على كل ذلك إما بالتغاضي عنه أو بالتحايل عليه عبر تأويلات إسقاطية لا معقولة، أو بمحاولة تجنيد مزيد من جيوش «المنصّرين» لاستدراج أتباع جدد داخل ذلك الوعي الشقي، أو باللجوء إلى الهجوم على الإسلام تحديداً عبر محاولة «تحريف» قرآنه، كما فعلوا عقب أحداث الخليج سنة 2001م، حين كتبوا نصاً محرفاً مشوهاً، وزعوه على المسلمين، وعدّوه بديلاً عن القرآن الكريم!، وهو عمل يؤكد من جديد تعوُّد هؤلاء على التحريف

والتبديل الذي ورثوه منذ قديم الزمان!، وكأنهم بمحاولتهم التحريفية هذه ضد القرآن الكريم يقولون: «إذا لم يكن لدينا نص «مقدس» فلندنس كل النصوص، وإذا كنا سنغرق فلنُغرق معنا الجميع!».

أخيراً لسنا نشك في أننا أمام عمل يمثل قيمة مضافة لدى القارئ المسلم المعاصر، إذ هو عمل يوقفه على أهم المشكلات والتطورات التي مر بها علم مقارنة الأديان داخل الثقافة الغربية نفسها، ولعل الوقوف على ذلك من شأنه أن يدفع المسلمين إلى العناية بهذا لعلم مجدداً، خاصة أن الإسلام في أصله يمثل حركة إصلاحية متقدمة في تاريخ الأديان، ولعل ذلك ما جعله دون غيره مسكوناً بهاجس النقد والحوار والتقييم لتاريخ الأديان الكتابية خاصة، وهذا ما جعله أيضاً منفتحاً على كل دعوات الحوار العلمي الهادف، ومن ثم لا يسعنا إلا أن نشد على يد الدكتور يوسف الكلام شاكرين له هذا الجهد الذي بذله في إخراج هذا العمل العلمي الرصين، والذي من شأنه أن يرفع موضوع «الحوار بين الأديان» من حالة التسيب و«التسييس» العقيم إلى مرتبة القول العلمي المضبوط، والشكر أيضاً موصول لدار «صفحات» التي تساهم مع أخوات لها في القطر السوري الشقيق في إرساء ضوابط البحث العلمي قاعدة صلبة للحوار ولنهضة علمية وأصيلة.

عبد المجيد الصغيّر

مقدمة

يحتل النص الديني مكانة هامة في كل ديانات العالم، سماوية كانت أم وضعية، إذ يعدّ المحور الأساس الذي تدور عليه الديانة والعنصر الحيوي الذي يضمن لها الاستمرار، خصوصاً بعد وفاة نبيها أو منشئها، وإذا تأملنا أي ديانة من ديانات العالم، وجدناها قائمة أساساً على هذا النص الديني الذي هو في رأي أصحابها وحي من الله أو إبداع من إبداعات منشئ الديانة، وكلما كان النص الديني قوياً من حيث المعرفة، ثابتاً من حيث السند، سليماً من حيث العلم، مقبولاً من حيث الأخلاق، كانت الديانة أكثر انتشاراً واعتناقاً من طرف البشر، إضافة إلى ما تؤديه الأحوال السياسية والاقتصادية التي تنشأ فيها الديانة من دور بالغ الأهمية في استمرار هذه الديانة وتطورها.

وللنصوص الدينية في جميع الديانات الكبرى التي عرفها البشرسلطة عقائدية وأخلاقية، لا يمكن أي عالم اجتماعي أو لاهوتي جحوده إطلاقاً، «فالنصوص الدينية المصرية والملاحم الأسطورية لسومر وآشور والكتب المقدسة الهندية والفارسية وأقوال المطلعين على الغيب كلها مظاهر آمن الإنسان بأنه خلالها تلقى الرسالة الإلهية»[1]، ومن ثم فالبراهمة يعتمدون على ما كتبه برهمى وتركه لتلاميذه، والمانوية أسسوا عباداتهم وأخلاقهم على ما قرره ماني في حكمه، وكذلك الميثراسية والبوذية وغيرها من الأديان.

ولا يختلف الأمر في الأديان السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، فلكل منها نصها الديني الذي تظن أنه وحي من الله، وأن بنيانها العقائدي والأخلاقي بني على أساس هذا النص، فاليهود يزعمون أن ما هم عليه من عقائد وعبادات وشعائر مبني على نصوص العهد القديم وأحكام التلمود، والمسيحيون يزعمون أن عقائدهم وشعائرهم مستمدة من نصوص العهد القديم والعهد الجديد، أما المسلمون فلا يقبلون عقيدة ولا حكما إلا إذا ثبت أصله في القرآن الكريم، ونصت عليه السنة النبوية الصحيحة.

ونظراً إلى أهمية النصوص الدينية اعتنى الإنسان بها، واهتم بها اهتماماً بالغاً وقدّسها، وامتثل لأحكامها، ودرس مضمونها وفحواها، كما عدّها نبراساً ينير له الطريق إلى الله عزّ وجلّ.

---

(1) Pièrre de TARTAS, La Bible de Jérusalem, introduction de Pièrre Benoît, Panagiotis Bratsiotis, George Casalis, Rabin André Zaoui, Richard Dupuy, Paris édition Rombaldi; 1971, Tome1, p: 15.

وبقي العمل بالنصوص الدينية في الأديان السماوية على حاله، إلى أن جاء الإسلام، وأثار حقيقة خطيرة لدى النصوص المقدسة عند اليهود والمسيحيين، هي مسألة التحريف والتبديل الذي لحق بها بأيد بشرية على مر الزمان، هذا التحريف والتبديل اللذان أفقداها الصفة الإلهية، ومع ذلك بقي اليهود والمسيحيون رافضين للإسلام ديناً سماوياً متمماً ومصححاً لديانتهم، متشبثين بنصوصهم المقدسة، غاضّين الطرف عما أثاره القرآن بشأنها، حتى جاء عصر النهضة والتنوير، وبدأت الرحلات العلمية إلى الشرق، تكشف عن حقائق مغايرة لما تُعَلِّمه الكنيسة، فاضطر الكثيرون من المسيحيين إلى مراجعة نصوصهم الدينية، خاصة بعد الاحتكاك بالمسلمين بالأندلس، وما خلفه هذا الاحتكاك من نصوص جدلية بين اليهود والمسلمين من جهة، والمسلمين والمسيحيين من جهة أخرى.

ولقد أدت المدارس الرهبانية دوراً كبيراً في نشاط الحركة الفكرية، حيث قامت بدراسة المخطوطات العربية واللاتينية وترجمتها، والتي جرى جلبها في أثناء الحروب الصليبية، وحرب الاسترداد، ورحلات الحج إلى الأرض المقدسة من سوريا وآسيا الصغرى والأندلس، فساعدت على تحقيق التقدم في حقول المعرفة، خاصة تقدم المنطق والبحث العلمي المطبق على المسائل اللاهوتية، ومحاولة حل المشكلات الدينية بالعقل والمنطق، وتطور علمي اللاهوت والفلسفة، فقد برزت الحاجة عام 1070م بسبب نمو المعارف في القوى العقلية، لا إلى مناقشة مضمون الوحي، بل إلى التعمق فيه بالبرهان، فلم يعد الإله لدى كهنة الجيل الجديد محبة فحسب، بل حقيقة أيضاً، فشرعوا يدرسون العقيدة درساً عقلياً، وأخذ إيمانهم يبحث عن التفهم، كما صرح بذلك «أنسلموس» (Anselme) (1033م – 1109م) رئيس دير بيك، وهو من شق الطريق أمام اللاهوت العقلي الذي تقوم مهمته بالتوفيق بين الوحي والعقل، فطُبقت طريقة الجدل على قراءة الكتب المقدسة ومؤلفات الآباء[1]، فترتب على ذلك كله ظهور الحركة البروتستانتية التي عملت على إشاعة النصوص المقدسة، بالترجمات الكثيرة التي أعدتها للكتاب المقدس لجعل هذا الكتاب في متناول جميع المسيحيين، ورفض الوصاية التي ظلت الكنيسة الكاثوليكية تفرضها عليه، وتعد نفسها الوحيدة التي لها حق قراءته وتفسيره للناس.

ومع مطلع القرن السابع عشر بدأت دراسة الكتاب المقدس تعرف منعطفاً جديداً، تمثل في ظهور حركة نقد الكتاب المقدس، وتطبيق مناهج النقد التاريخي ومناهج النقد

---

(1) إدوارد بروي، تاريخ الحضارات العام، إشراف موريس كروزية، المجلد الثالث، القرون الوسطى، بالتعاون مع جانين أوبوايه، كلود كاهين، جورج دوبي، ميشال مولات، نقلها إلى العربية يوسف أسعد داغر وفريد داغر، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الأولى 1965م، ص 326 بتصرف.

الفيلولوجي على نصوص الكتاب المقدس من النقاد المسيحيين ومن رجال الكنيسة أيضاً، خصوصاً بعد النجاح الذي حققه المنهجان المذكوران في دراسة المخطوطات الإغريقية.

ونسعى في هذا البحث إلى الوقوف على تاريخ الكتاب المقدس وعقائده بدراسة التاريخ النقدي للكتاب المقدس الذي عرفه الغرب فعلياً منذ القرن السابع عشر، وذلك بالتعريف بأهم المناهج النقدية التي خضعت لها نصوص الكتاب المقدس، خصوصاً منهجي النقد التاريخي والنقد الفيلولوجي، وما هي المشكلات التي أفرزتها تطبيقات هذه المناهج بخصوص مضمون الوحي المسيحي ومدى صدقه نصاً إلهياً يؤسس للعقائد والأخلاق.

والذي دفعنا إلى البحث في هذا الموضوع أمور كثيرة منها:

1- الرغبة في معرفة المناهج التي سلكها المسيحيون الغربيون في التعامل مع كتابهم المقدس، والتي تمكنوا بها من الوصول إلى حقيقة أعلنها القرآن منذ عدة قرون، والمتمثلة في التحريف والتبديل اللذين أصابا الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، و من قام بهذا الفعل هم أولئك الذين وُكِّلوا لحفظها والعناية بها من أحبار وربانيين ورهبان من أجل أطماع دنيوية وأرباح زائلة.

2- معرفة الأثر الفعلي لنتائج هذه الدراسات في قائمة الكتب القانونية أو في معتقدات المسيحيين، أم إن هذه النتائج بقيت حبيسة رفوف المكتبات، وظل المسيحيون يتعبدون ويتلون النصوص القديمة نفسها، ويعتقدون بمعتقداتهم الباطلة، وفقدوا من ثم شجاعتهم الأولى التي كانت لهم إبان الحركة البروتستانتية التي أخرجت الأسفار الستة الأبوكريفا من قانونها، ورفض لوثر تقديس العذراء، ومنع الصور، وأباح زواج الرهبان، وعمل على ترجمة الكتاب المقدس إلى كثير من اللغات لتقريبه من الناس رافضاً الوصاية التي تفرضها الكنيسة على قراءته وتفسيره.

3- معرفة موقف الكنيسة من الدراسات النقدية، خصوصاً بعد إعلان الكنيسة نتائج مناقضة لتعاليم الكنيسة ومعتقداتها.

4- إبراز ضرورة تطبيق مناهج النقد على الكتاب المقدس، وقد فرضتها طبيعة الكتاب المقدس الأدبية وبنيته اللغوية في زمن عرف نهضة فكرية، ترفض التسليم بما خلّفه الآباء بدعوى أنه مقدس من دون الدلالة على ذلك.

أما الأهداف التي توخيناها من هذا البحث، فتتمثل في بيان بطلان بعض الدعاوى الاستشراقية الحالية، خصوصاً التي تحاول مساواة القرآن بالكتاب المقدس، والتي تعد

الإسلام بكتابه وشريعته وأحكامه شبيهاً بالمسيحية وشعائرها، بل عدّه بعضهم هرطقة مسيحية، اتخذت جزيرة العرب موطناً لها .

ولقد لقيت نداءات هؤلاء المستشرقين آذاناً صاغية لدى بعض المفكرين العرب الذين آمنوا بها، وراحوا يبحثون في بعض المشكلات التي رافقت نزول النص القرآني وتدوينه وجمعه لإثبات هذه الدعاوى الاستشراقية، مع أن القرآن نفسه واجه كثيراً منها وبيّن تهافتها، والمؤسف حقاً أن هذه الأبحاث لم تكن دافع علمي أومن أجل البحث عن الحقيقة، بقدر ما كانت أبحاثاً بأهداف مغرضة، تسعى إلى تقليل قيمة النص القرآني، مع أنه نص نقدي بامتياز، وأول كتاب أثار مشكلة التحريف والتبديل اللذين أصابا الكتب السماوية السابقة.

ولعل فقدان النص المسيحي لميزة الحفظ التي تميز بها القرآن بتيسير من الله الذي وفر له كل وسائل الحفظ الضرورية التي لم يوفرها لغيره من الكتب السابقة، من كتابة وتدوين وانتشار، هي التي جعلت المسيحيين يعملون على التشكيك في حفظ النص القرآني ومحاولة إظهار أنه لا شبيه له بالنصوص السماوية الأخرى، وأنه أصيب بالتبديل والتحريف معتمدين في ذلك على روايات كاذبة، لا أساس لها من الصحة.

لهذه الأسباب والدوافع قسمنا هذا البحث إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأول تطرقنا فيه إلى الحركة العلمية لنقد الكتاب المقدس في فصلين اثنين، وقفنا في الفصل الأول منها على مناهج النقد العلمية، خاصة مناهج نقد النصوص والنقد الفيلولوجي والنقد التاريخي، بعدّها أهم مناهج النقد الحديث المطبقة على النصوص الأدبية عموماً، والتي كانت لها نتائج هامة في دراسة النصوص الأدبية الإغريقية واللاتينية، أما الفصل الثاني فعرضنا فيه أسس هذه الحركة النقدية للكتاب المقدس بالوقوف على بعض المشكلات التي يعانيها الكتاب من حيث التدوين والتقنين ومورفولوجية النص.

وخصصنا الباب الثاني لعملية تطبيق هذه المناهج على بعض النصوص من الكتاب المقدس، وذلك في فصلين اثنين، اهتم الفصل الأول منهما بتطبيق هذه المناهج على أسفار العهد القديم، بينما اهتم الفصل الثاني بعملية تطبيق المناهج نفسها على أسفار العهد الجديد .

أما الباب الثالث فرغبنا فيه بالوقوف على أهم المشكلات التي أفرزتها حركة نقد الكتاب المقدس وموقف الكنيسة منها، وذلك في فصلين أيضاً، ذكرنا في الفصل الأول

منها بعض المشكلات المتعلقة بإلهية الكتاب وتاريخيته، ثم تلك المتعلقة بكبرى العقائد المسيحية، وكيف تأثرت هذه العقائد بنتائج حركة نقد الكتاب المقدس، وحاولنا في الفصل الثاني إبراز موقف الكنيسة من هذه المشكلات التي أفرزتها الدراسات النقدية ومن الدراسات النقدية نفسها خلال عرض ثلاث رسائل دورية كنسية، صدرت بشأن الدراسات النقدية وتطبيقها على النصوص المقدسة.

فإن وُفِّقت في هذا البحث فالفضل لله ﷿، ثم لأستاذي الجليل الدكتور عبد المجيد الصغيّر الذي لم يبخل علي بتوجيهاته ونصائحه، وما طلبته يوماً إلا وجدته حاضراً ناصحاً موجهاً، وإن قصرت فمن نفسي، وعزائي أني بذلت قصارى جهدي مع انشغالي وقلة وقتي وتنقلي بين مراكش مقر عملي والرباط والدار البيضاء، فتعاملي مع الكتب الأجنبية القديمة كان أكثر، والتي هي أساساً بالخزانة الوطنية بالرباط وبمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء، و اضطررت للحصول على بعض المصادر إلى جلبها من أوروبا، خاصة من فرنسا وألمانيا وهولندا، فتطلب الأمر مني القراءة والترجمة، مع ما تتطلبه كلتا العمليتين من جهد ووقت طويل، خاصة أن اللغة الفرنسية التي كتبت بها أهم هذه المراجع ترجع إلى القرن السابع عشر، وتختلف عن الفرنسية الحالية في الكتابة، ككتب **Richard SIMON**:

L'histoire critique du vieux testament, Rotterdam 1685. MINIRVA, G. M. B. H, Unveränderter Nachdruck-frankfurt 1967.

L'histoire critique du texte du nouveau testament, Rotterdam 1689, MINERVA G. M. B. H Unveränderter Nachdruck-frankfurt 1968

L'histoire critique des versions du Nouveau Testament ou l'on fait (connoître) connaître quel a été (l'ufage) l'usage de lecture des livres sacrés dans les principales (Eglifes) églises du monde, rotherdam MDCXC MINERVA G. M. B. H frankfurt 1967.

وكتاب **Astruc Jean**

Conjecture sur les mémoires originaux dont il (paraoît) parait que (Moyfe) Moïse (s'eft) s'est (fervi) servi pour (compofer) composer le livre de la Genèse, introduction et notes de Pierre Gibert, Pais, édition noésis 1999.

وكتابي **LOISY Alfred**

Histoire du canon de l'ancien testament, Paris 1890; MINERVA G. M. B. H Unveränderter Nachdruck – Frankfurt 1971.

Histoire du canon du nouveau testament, Paris 1891; MINERVA G. M. B. H Unveränderter Nachdruck – Frankfurt 1971.

وأخيراً أحمد الله ﷻ أن وفقني لإنهاء هذه الأطروحة التي أتمنى أن ينفعني الله بها، وينفع كل قارئ لها، وأن يجعلها في ميزان حسناتي يوم القيامة، فالمرء إذا مات انقطع عمله إلا من ثلاث، منها علم نافع، ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى أعضاء لجنة المناقشة الذين قبلوا مناقشة هذا البحث، وكلفوا أنفسهم عناء قراءته وتقويمه وتقييمه مع انشغالاتهم وأعمالهم، وأدعو الله أن يجازيهم عني خير الجزاء.

الباب الأول

الحركة العلمية لنقد الكتاب المقدس

الفصل الأول

مناهج حركة نقد الكتاب المقدس

المبحث الأول: منهج نقد النصوص

المطلب الأول: مفهوم النقد

حقق النقد كونه منهجاً فاعلاً في اكتساب المعرفة مكانة رفيعة في تاريخ الفكر بأوروبا منذ عصر النهضة، حيث لم يعد مجال من مجالات العلوم الإنسانية إلا ويعتمده، سواء في الأدب رواية وشعراً وقصة، أم في الفلسفة بفروعها الاجتماعية والنفسية والدينية المختلفة، خصوصاً أن هذه العلوم في معظمها تعتمد النص المكتوب مادة أولية تقوم عليها، فحيثما وجد النص وجد النقد.

وكانت النصوص الإغريقية اللاتينية أو ما يعرف بالأدب القروسطي أولى النصوص التي خضعت للنقد والتمحيص، فقد أدى سقوط القسطنطينية بكثير من علماء بيزنطة إلى اللجوء إلى غرب أوروبا[1]، فأدخلوا معهم طرقهم في قراءة النصوص القديمة، ما دفع كثيراً من الباحثين إلى دراسة هذا الأدب على نحو كبير، عاملين على تكسير قيود التقليد التي جعلت سابقيهم يُسَلِّمون بكل ما خلفه الآباء من دون فحص أو تحرٍّ، كما أدى بروز الحس النقدي لدى كثير منهم نتيجة لاطلاعهم على أبحاث الرحلات الاستكشافية للحضارات والأمم في الشرق والغرب، واتصالهم بالحضارة الإسلامية[2] إلى تلاقح وتواصل فكري مثمر جداً.

---

(1) ثمة أسباب أخرى أساسية كانت وراء تقدم علم النقد التوراتي، نذكر منها خصوصاً الأزمات التي خلفتها الكنيسة بتحالفها مع النظام الإقطاعي الذي ثار ضده المجتمع الأوروبي اقتصادياً خلال الثورة الفرنسية، ودينياً خلال الثورة ضد الكنيسة التي تمثلت خصوصاً في الحركة البروتستانتية، وفكرياً خلال الثورة الفكرية التي قادتها فلسفة الأنوار.

(2) في بحثه المقدم في مؤتمر تاريخ الأديان الدولي السادس المنعقد ببروكسل من 16 إلى 20 سبتمبر عام 1935م الذي عنوانه: «صلة الإسلام بإصلاح المسيحية»، عمل الأستاذ أمين الخولي على:
- إثبات الاتصال المادي بين الإسلام والمسيحية المتمثل في ما خلفته الفتوحات الإسلامية والحروب الصليبية من تبادل للأسرى، نقل كل طرف منهم إلى بلاده معلومات هامة عن الآخر.
- إثبات الاتصال المعنوي الذي تمثل خصوصاً في ترجمة الكتب والمؤلفات الإسلامية، خاصة في العلوم والفلسفة، حيث انتقلت كتب ابن رشد وابن سينا إلى أوروبا من الأندلس، يدل على ذلك تحريف أسمائهم العربية إلى **Averos** و **Avicenne**.
- بيان آثار ذلك الاتصال المتمثلة خصوصاً في الحد من سلطة الكنيسة وتحرير العقل من الخرافة.
الخولي أمين، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، مقدمة محمد مصطفى المراغي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م الأعمال الكاملة، الجزء التاسع. ومما لاشك فيه أن المنهج النقدي الذي اتبعه علماء الإسلام، خاصة علماء الحديث، في تمييز الأحاديث النبوية وتصنيفها إلى: صحيح، وحسن، وضعيف، وموضوع، اعتماداً على منهج الجرح والتعديل، وعلم الأسانيد وعلم الرجال، كان له كبير الأثر في المناهج الغربية في نقد النصوص، وفي المنهج التاريخي خصوصاً الذي جعل نقد النصوص ونقد الصحة عند التعامل مع الوثيقة التاريخية أسسه الكبرى التي قام عليها.

ومنذ ذلك الحين بدأ الاعتناء بالنص والوثيقة، لأنهما الشاهد الوحيد على الغائب من هذه الأمم، فأصبح -قبل التسليم بما ورد فيهما من شهادات- لابد من التأكد أولاً من صحة المعلومات الواردة فيهما، كالتأكد من صحة الوثيقة نفسها ومن صحة نسبتها إلى صاحبها.

من هنا برزت الحاجة إلى علم يسعى إلى الكشف عن كل ما تتضمنه هذه الوثيقة أو النص اللذين وصلا إلينا في نسخ كثيرة وأزمنة تحرير مختلفة، وفي بعض الأحيان في نسخة فريدة، قد تكون أصلية، وقد لا تكون، علم يُبنى على أسس متينة، من شأنها بيان كيفية التعامل مع النص والوثيقة في جميع الحالات.

واحتاج المتخصصون بالعلوم الإنسانية المختلفة إلى تملك هذا العلم وتعلمه، خاصة أن مدار العلوم الإنسانية في معظمها على النص المكتوب، سواء في التاريخ أم الدين أم الفلسفة بمستويات تختلف من علم إلى آخر، لكن هذه الحاجة كانت كبيرة لدى المؤرخين واللاهوتيين، لكون الوثيقة هي أساس عمل المؤرخ ومعتمده في تقرير الوقائع، ولكون النص الديني المكتوب هو الأساس الذي تقوم عليه العقيدة والشريعة والأخلاق.

واحتاج المؤرخ إلى علوم مساعدة تمكنه من التحقق من صحة الشهادات الواردة في الوثيقة، والتأكد من هوية صاحبها، ومن زمن كتابتها، «وتلك حقيقة تبدو أولية، ولكن لم تُقدَّر حق قدرها إلا في أيامنا هذه، فمعظم الوثائق الحديثة تحمل إشارة دقيقة إلى مصدرها، بينما نجد كثيراً من الوثائق القديمة بلا تاريخ ولا تاريخ ولا اسم المؤلف، ولا يُعرف مكان صدورها بدقة»[1]، فوجب على المؤرخ أن يكون مطلعاً على علوم شتى، بل يجب أكثر من ذلك أن تكون معارفه موسوعية، تختلف مع اختلاف موضوع الوثيقة التي هو بصدد دراستها، فقد يكون موضوعها اجتماعياً أو حربياً أو غير ذلك[2]، ومن ثم عليه أن يكون على دراية كاملة بعلم الاجتماع والسياسة والاقتصاد والدين، ولما كان غير ممكن أن تُستوعب كل هذه المجالات العلمية جيداً، لجأ المؤرخ وعياً منه لقدراته القاصرة إلى الاستعانة بالمتخصصين بالمادة المطلوبة، وإذا كانت الحاجة إلى كل هذه العلوم ضرورية، فحاجته إلى بعضها ضرورية جداً، حيث تعدّ علوماً لا غنى له عنها، ويجب أن تكون معرفته بها جيدة، حتى يُمكنه استخراج كل عناصر الوثيقة التي بين يديه.

---

(1) بدوي عبد الرحمن (مترجم)، النقد التاريخي: المدخل إلى الدراسات التاريخية لانجلوا وسينوبوس، نقد النصوص لبول ماس، والتاريخ العام لإمانويل كانط، دار النهضة العربية 1963 م، ص 65.

(2) Léon-E. halkin, Initiation à la critique historique, Librairie Arnand colin, 3éme édition revue et corrigée, 1963 cahier des annales6, page 67.

ولقد حدد بعض المؤرخين هذه العلوم في ثلاثة، هي الباليوغرافيا، والفيلولوجيا، وعلم الشهادات الكتابية (**La diplomatique**)[1].

أما اللاهوتي فمهمته أكثر صعوبة، ففهم النصوص الدينية وعدم الاقتصار على ما خلفه الآباء في عصر عرف روحاً نقدية، لم تعد تسلم ولا تخضع لكل خبر أو شهادة على الماضي ما لم تخضع للنقد والتمحيص جعله في أمس الحاجة إلى هذه العلوم، فهو يحتاج إلى كل ما يحتاج إليه المؤرخ لاشتراكه معه في العمل على النص المكتوب «الوثيقة»، إضافة إلى حاجته إلى دراسة المنهج النقدي التاريخي، لأن الكتاب المقدس موضوع درسه، هو في آن واحد وثيقة تاريخية ونص أدبي، ولابد لكل دارس له من معارف تاريخية، تمكنه من التأكد من تاريخ الأحداث الواردة فيه وصحتها، ومعارف فيلولوجية وباليوغرافية، تمكنه من استيعاب النص وفهمه في سياقه، فإذا كانت الباليوغرافيا وصحتها والفيلولوجيا علوماً مساعدة وضرورية لعلم التاريخ، فعلم التاريخ علم ضروري لعلم اللاهوت، وبذلك تكون علومه المساعدة أيضاً علوماً مساعدة للاهوت.

لقد كان مألوفاً أن يخضع الكتاب المقدس للمناهج النقدية نفسها التي خضعت لها النصوص الأدبية الإغريقية اللاتينية، فهو نفسه نص أدبي لاشتماله على ملاحم وأساليب أدبية عديدة، إغريقي لأهمية ترجمته الإغريقية السبعينية (**La Septante**)، لاتيني بترجمته اللاتينية الفولكاط (**La Vulgate**)، قديم لعرضه أحداثاً ترجع إلى عشرات القرون قبل الميلاد، ومن المألوف أيضاً أن يلجأ اللاهوتي والمفسر إلى العلوم والمناهج نفسها المطبقة على هذه النصوص، خصوصاً المنهجين الفيلولوجي والتاريخي اللذين تميزت بهما دراسة الكتاب المقدس أو النقد التوراتي منذ القرن السابع عشر.

وإذا رجعنا إلى اشتقاق كلمة «نقد» في المعاجم الغربية الأدبية، نجدها تتفق على أن الكلمة في أصلها الإغريقي «**Kritik**» تعني «الحكم»[2]، فالنقد هو الحكم الذي يميز بدقة بين الصحيح والخطأ[3]، واستعمله **Scaliger** سنة 1580م، وعنى به «فن الحكم»[4]،

---

(1) L. Genicot, cabay, Critique historique, Louvain-La-neuve, Librairie Editeur, 1979 page 21.
(2) L'encyclopédie AZ, édition Atlas Paris 1979, p. 1591
(3) Dictionnaire encyclopédique Quillet, Paris, Librairie Aristide Quillet. 1968, édition 1975 Page: 1607.
(4) « Quant au terme de «critique » c'est seulement par Juste-Joseph scaliger qu'il a été introduit dans la langue française avec le sens de « juger les livres » ou de « art de juger les livres ».
Laplanche François, La bible en France entre mythe et critique, (XVI-XIX) ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres. Albin Michel 1994, collection « l'évolution de l'humanité ». Voire aussi : Encyclopédia universalis, Paris, France éditeur 1968, volume 10 page 3.

فسمّاه فناً، ومن ثم جعله موهبة، لا تتأتّى لكل دارس، وهو ما ذهب إليه كل من J . J Hartmann[1] و Le clerc في كتابه «Ars Critica»[2]، حيث عدّا النقد فناً ومهارة.

ويبحث موضوع النقد في مناقشة مؤلف، أو عقيدة، أوفكرة جدلية، والتاريخ النقدي هو التاريخ الذي يحاول خلاله الكاتب تأسيس الأحداث وفرزها من كل ما أصابها من تحريف، وما لحق بها من عناصر خارجية.

أما النشرة النقدية فهي نشر نص تقليدي قديم أو معاصر بعد تصحيحه، يقارن فيه مختلف المخطوطات أو الطبعات، وتتبنى نصاً معيناً مع بيان أسباب ومعايير هذا التبني والإشارة إلى النصوص المستبعدة من المخطوطات والطبعات الأخرى.

والناقد هو ذلك العالم الذي يحكم بعد الفحص على المؤلفات الأدبية والفنية، ويهتم بمناقشة الأحداث التاريخية الغامضة والتواريخ وأصالة النص المدروس وصحة مخطوطاته[3].

ويمكن تلخيص النقد الأدبي في الجهد المبذول من أجل التمييز بين نصوص المؤلفين، إما للحكم عليها أو تقويمها، وإمالشرح كيفية تكونها، وإما لبيان معناها وحمولتها[4].

ويتمثل الهدف من النقد في إصدار أحكام قيمة اعتماداً على معايير جمالية، أو تقنية، أو أخلاقية، أو دينية، كما يسعى إلى شرح بعض الأعمال وتفسيرها.

مما تقدم يتضح أن المعاجم الأدبية تتفق على معنى واحد لكلمة النقد وهو «الحكم» على الشيء عملاً أدبياً كان، أو فنياً، وأن الناقد هو ذلك الرجل العالم صاحب الملكة النقدية الذي يتفحص العمل ليصدر حكماً في حقه.

---

(1) Ars critica quid sibi ha beat propositum et qua utatur ratine, menemosynes XLVIII 1920 page : 227.

نقلاً عن:

P. COLLOMP, la critique textuelle, publication de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, Paris, Société d'éditions les Belles lettres initiation méthode fascicule 6, 1931, p. 16.

(2) Ars critca, Le clerc Amsterdam 1697.

نقلاً عن الموقع:

http: //lancelot . univ-paris. fr-Lc4-2n. htm

''La critique biblique dans «les examens de la Bible » et dans certains autres traités clandestins '' SCHWARZBACH Bertram Eugene.

(3) Dictionnaire encyclopédique Quillet, Op. cit. p. 107.

(4) Encyclopédie Hachette, Librairie Hachette Livres de Paris, Librairie Quiellet 6eme édition revue et corrigée, 1982, Volume 3, p. 1076.

وكان نقد الفكر الديني دائماً مثيراً للجدل، خاصة عندما يتعلق الأمر بنقد النصوص الدينية، فهذه النصوص تعد مدار الديانة كلها، والأساس الذي تقوم عليه برمتها، فالعقيدة والشريعة والعبادات كلها ترجع عند التأسيس إلى فحوى النص الديني ومضمونه.

وإذا قمنا بإسقاط التعاريف السالفة لكلمة النقد على النص الديني وجب أن نعرف هذا الأخير بالحكم على النص الديني، لكن المعاجم اللاهوتية والدينية والفلسفية لا تقتصر عند تعريفها لكلمة النقد على الحكم، بل تشير أيضاً إلى صفتين أخريين، أصبحتا لصيقتين به، هما القاسي والهدام، فعرفت النقد بأنه الحكم القاسي الهدام، وهي بهذا تشير إلى أن كل مُنْتَقَد ناقص، ودور النقد هو استخراج هذه النواقص وكشف العيوب، والعمل على التصحيح والتقويم[1]، ويعني أيضاً التأكد من الأسس التي تقوم عليها الأحكام[2]، ويعرف المعجم التوراتي النقد بقوله: «النقد يعني الحكم، إلا أنه أصبح يدل في اللغة الفرنسية على الحكم القاسي الهدام، أما معناه في الأوساط العلمية، خصوصاً لدى رجال التفسير فهو الحكم الذي يقدر حقيقة الشيء المدروس من حيث قيمته وحدوده وغناه وفقره»[3].

ولقد فطن كبار المفكرين اليوم إلى هذا المعنى القدحي الذي آل إليه اللفظ، فنجدهم يضيفون إليه لفظة «البنّاء»، أي النقد البنّاء، إشارة منهم إلى أن المراد من النقد هو البناء، وليس الإنقاص من قيمة النص، وقبل ذلك كان القس «رشار سيمون» كبير نقاد الكتاب المقدس في القرن السابع عشر على وعي لهذا المعنى القدحي الذي صار اللفظ يحتمله، ما دفع به في مقدمة كتابه « التاريخ النقدي للعهد القديم » إلى العمل على إضفاء الشرعية على اختياره لهذا المصطلح، مبيناً أنه باستعماله لم يكن مبتدعاً، بل متبع في ذلك سابقيه من كبار الآباء الكنسيين، وأن استخدامه لكلمة النقد كان استعمالاً اضطرارياً، لأن لكل فن مصطلحاته التي يعبر بها، يقول «رشار سيمون»:

---

(1) هذا التعريف الذي أعطته المعاجم الدينية واللاهوتية قريب من تعاريف المعاجم العربية، يقول ابن منظور عند تعريفه لكلمة النقد: النقد والتنقاد هو تمييز الدراهم واستخراج الزيف منها، ونقدت الدراهم وانتقدتها إذا أخرجت منها الزيف، وناقدت فلاناً إذا ناقشته في الأمر، وفي حديث أبي الدرداء أنه قال: إن نقدت الناس نقدوك، وإن تركتهم تركوك، معنى نقدتهم أي عبتهم واغتبتهم قابلوك بمثله، ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، المجلد الثالث، ص 425-426.

(2) Bouyer Louis, Dictionnaire théologique, Paris, Desclée 1990, 1ére édition p. 96.

(3) L. mounloubou, FM. du Buit, Dictionnaire Biblique Universel, Paris Desclée 1984 pp: 150-151.

« Origéne et saint Jerome qui ont reconnu une infinté de fautes dans les anciens Exemplaires Grecs de la (Verfion) Version des Sepante, ne l'ont pas pour cela rejetée; ils ont taché (feulement) seulement de la rétablir (feulon) selon les règles ordinaires de la Critique. J'ai (fuivé) suivi l'exemple de ces deux grands hommes; et comme il n'a encore rien paru en (françois) français (fur) sur ce (fujet) sujet, on ne doit pas trouver étrange que je me (fois) sois quelques fois (fervi) servi de certaines (expreffions) expressions qui ne (font) sont pas tout-a-fait de bel (ufage) usage. Chaque art à des termes particuliers, et qui lui (font) sont en quelques manières (confacrés) consacrés. (C'eft) C'est en ce (fens) sens qu'on trouvera (fouvent) souvent dans cet ouvrage, le mot critique, et quelques autres (femblables) semblables, dont j'ai été obligé de me (fervir) servir, à fin de m'exprimer dans les termes de l'Art dont je (traitois) traitais. »[1]

من قول «سيمون» ندرك أن الرجل كان واعياً لما قد يثيره هذا المصطلح من عدم ارتياح لدى بعضهم، وربما أثار سخط بعضهم، فإن كان النقد مقبولاً، وربما واجباً عندما يتعلق الأمر بالنصوص البشرية لاستخراج العيوب الكامنة في النص وعلاج النقص اللاحق به، فما العمل؟ إذا كان الأمر يتعلق بالنصوص الدينية المقدسة المنسوبة إلى الله ﷻ، إن صفة الكمال التي يتصف بها الباري تعالى تجعل كل نص منسوب إليه فوق كل نقد بشري، إذ كيف ينتقد المتصف بالنقص نصوص المتصف بالكمال؟، بهذه الذريعة وضع آباء الكنيسة حاجزاً في وجه كل من أراد نقد نصوص الكتاب المقدس، لما يعلمون من كثرة الاضطرابات التي يعانيها هذا الكتاب، تجعل أولئك الذين وكّلوا أنفسهم حراساً عليه لا يرغبون في أن يخضع للنقد، ليقينهم أن ذلك سينقص قيمته ويظهر حقيقته، ومن ثم سيُفَوِّت عليهم منصب الوصاية، وما يدر عليهم من أرباح، فاشترطوا عدم خضوع الإيمان به للعقل[2].

---

(1) SIMON Richard, L'histoire critique du vieux testament, Rotterdam 1685. MINIRVA, G. M. B. H, Unveränderter Nachdruck-frankfurt 1967. p. 13, de l'introduction de l'auteur.
الكلمات الموجودة بين قوسين هي الكلمات الأصلية المكتوبة على الشكل التي كانت تكتب به في القرن السابع عشر، حيث كان النهاية (ait) تكتب (oit)، ويكتب الحرف (s) على الشكل (f)، ويكتب الحرف (i) في آخر الكلمة (y).

(2) عكس المنهج القرآني الذي يعد منهجاً نقدياً بامتياز، فاعتماده على النقد في بيان ضلال الأديان الأخرى، وتنبيهه على أنواع التحريف الذي طال نصوصها، جعله مستعداً لقبول كل نقد موجه إليه، بدليل عرض القرآن لأوصاف جاءت على ألسنة المشركين، لا تليق بالذات الإلهية، كوصف اليهود لله ﷻ بالفقر والنقص، ونسب النصارى للباري ﷻ الصاحبة والولد، ونعت المشركين النبي ﷺ بكونه ساحراً ومجنوناً وكاهناً، ووصفهم القرآن بأساطير الأولين، وذلك ليقينه أن الزبد يذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض، وأكثر من ذلك تحدّى الله المعاندين بالإتيان بمثله، كما دعاهم لتدبره والعمل على كشف أي تناقض أو اختلاف فيه، مؤكداً أن ما يبحثون عنه مستحيل، لأن مصدره هو الله، ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾ سورة النساء، الآية 82.

وهكذا فالنقد التوراتي هو الحكم على التوراة (الكتاب المقدس) حكماً يقوم أساساً على العلم لا على الظن فقط، ولقد ساهمت المناهج النقدية مع بعض العلوم الإنسانية الأخرى في إعطاء أحكام على الكتاب المقدس أقرب إلى الصحة، نخص منها علوم التاريخ والفيلولوجيا والأركيولوجيا وعلم اللغات القديمة.

وتختلف التعاريف المعطاة للنقد التوراتي باختلاف إيمان معرِّفيه وعقيدتهم، فقد عرَّفه «رشار سيمون» بقوله: «العناية المطلوبة من أجل تصحيح الأخطاء التي تسربت إلى الكتب المقدسة»[1]، وعرّفه أيضاً بـ«معرفة كيفية التوفيق بين ما نعلمه و ما فرض علينا الإيمان به»[2]، بينما يعرّفه بعضهم بقولهم: «النقد التوراتي هو بيان أن نصوص التوراة ليست صحيحة، أو أنها بدلت خلال انتقالها عبر الأزمنة، أو لإبطال دعوى أنها موحاة من الله»، وهو تعريف يتبناه أولئك النقاد غير المؤمنين أصحاب عصر التنوير الذين تعني عبارة النقد التوراتي عندهم: كل هجوم ضد التوراة، وكل دليل يسعى إلى إنقاص قيمتها وحياً إلهياً، أو وفق تعبير «**Marie Hélene COTONI**»، «جعل صحتها وحياً إلهياً محل شك، ومن ثم تقليل سلطتها اللاهوتية والأخلاقية»[3]، بل إنكارها.

ولارتباط النقد التوراتي بالعلوم المساعدة التي ذكرناها آنفاً نجد أغلب القواميس الدينية عند تعريفها له، تنتقل أيضاً لتعرّف هذه العلوم، لكونها الأسس التي لا يمكن دراسة الكتاب المقدس أن تقوم على نحو سليم من دونها، ومن ثم يبقى تعريف النقد التوراتي متوقفاً على تعريفها.

«فالنقد التوراتي علم يسعى إلى تحديد طرق وصول النص إلينا، وتحديد قيمته، وفائدته الأدبية والتاريخية واللاهوتية، ويشمل نقد النص، والنقد الأدبي، والنقد التاريخي، والنقد الداخلي، والنقد الخارجي»[4]، كما تضيف بعض المعاجم إلى أنواع النقد المذكورة النقد الفلسفي والنقد اللاهوتي[5]، أما موسوعة «**La Grande encyclopédie Larousse**»

---

(1) SIMON Richard, L'histoire critique du texte du nouveau testament, Rotterdam 1689, MINERVA G. M. B. H Unveränderter Nachdruck-frankfurt 1968. p. 1 de la préface de l'auteur.
(2) AUVRAY Paul, R. SIMON 1638-1712, étude bibliographique avec des textes inédits, Paris 1974 p. 170
(3) COTONI, Marie Hélène, L'exégèse du nouveau testament, p. 332.
نقلاً عن الموقع:
http: //Lancelot. univ-paris. fr-Lc4-2n. htm
La critique biblique dans «les examens de la Bible » et dans certains autres traités clandestins» Bertram Eugene SCHWARZBACH.
(4) L. mounloubou, FM. du Buit, Dictionnaire Biblique Universel, Op. cit. p. 151.
(5) Bouyer Louis, Dictionnaire théologique, Op. cit. p. 96.

فتعرّفه أنه: «الدراسة المنهجية للنص المقدس من أجل معرفة معناه وحمولته»[1]، لتنتقل إلى تعريف النقد التاريخي والنقد الأدبي ونقد النصوص والنقد التفسيري، وكأن هذه الدراسة المنهجية لا تتأتى إلا بهذه العلوم.

ومن خلال التعاريف السابقة نلاحظ أن الرابطة بين النقد التوراتي والعلوم النقدية الأخرى وثيقة حتى لا يمكننا فهم هذا العلم ما لم نحط بهذه العلوم، خاصة منهج النقد الفيلولوجي ومنهج النقد التاريخي.

المطلب الثاني: الحاجة إلى نقد النصوص

إن الأعداد الهائلة من المخطوطات التي ورثتها الحضارة الغربية عن الحضارة الإغريقية الرومانية ضمن تراث الحضارة الإغريقية الرومانية الفكري جعلت المهتمين بهذا المجال من الباحثين في حيرة شديدة من أمرهم عند انكبابهم على دراسة هذا التراث، نظراً إلى اضطراب الأقوال وتناقض الأفكار الواردة في هذه المخطوطات مع أن بعضها ينتسب إلى مؤلف واحد، فكان لابد لكل مهتم بهذا الموروث الثقافي من منهج، يمكنه من التمييز بين صحيح هذه الأقوال وسقيمها، ويتأكد من صحة نسبة المخطوط إلى صاحبه، وقد كان المنهج الفيلولوجي المنهج المؤثر الذي مكّن من فرز هذه المخطوطات، واستطاع بنقده للنصوص الكشف عن كثير من المخطوطات الخاطئة والأقوال المدسوسة على أصحابها.

وثمة أيضاً سببان أساسيان يدعوان إلى ضرورة تطبيق منهج نقد النصوص، أحدهما مادي، وثانيهما بشري، أما السبب المادي فيتعلق بنُسخ المخطوطات من حيث العدد والعمر، فمن السهل جداً ملاحظة الأعداد الكبيرة للمخطوط الواحد، فمثلاً هناك نحو 150.000 نسخة للعهد الجديد الإغريقي وحده، وهناك نحو 20.000 نسخة لكتاب واحد من كتب الترجمة الحبشية للعهد القديم، وكل نسخة من هذه النسخ تختلف عن الأخرى، ما يؤكد التلاعب البشري المقصود الذي لحقها، فتراث أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان انتقل في مجمله سليماً إلى الغرب، ولم يعرف التحريف نفسه الذي عرفه الكتاب المقدس، مع أنه أقدم منه، ولأنه يستحيل أن تكون كل هذه النسخ صحيحة، كما يفترض أن تكون جميعها خاطئة، لابد من نقدها كلها لمعرفة الصحيح من السقيم فيها، ليس هذا فحسب، بل إن هذه النسخ تختلف في تواريخ نسخها

(1) La grande encyclopédie Larousse, Paris Librairie Larousse 1972, tome8 p. 1690.

على نحو لا يتوافر في النصوص الإغريقية اللاتينية عن نسخ تعود إلى زمن مؤلفيها، وبالأحرى الحصول على أصولها، فمخطوطات العصر الوسيط تعود أقدم نسخها إلى زمن متأخر عن زمنها مئات السنين، وفي بعض الأحيان آلاف السنين، وللتمثيل فتوراة موسى عليه السلام الذي يفترض أنه عاش في القرن الثاني عشر قبل الميلاد تعود أقدم نسخة مخطوطة كاملة لها إلى القرن العاشر الميلادي وبعده[1].

وأما السبب البشري فيتعلق بالنساخ وتعدد الوسائط، فالمخطوط خلال انتقاله عبر السنين تتبادله الأيدي الكثيرة، ما يضاعف حجم الأخطاء، فالناسخ الذي يقوم بعملية النسخ قد يكون:

- نعسانَ، فلا يسمع ما يُملى عليه جيداً، إن كان يكتب عن طريق الإملاء، فتختلط عليه الحروف التي لها المخارج الصوتية نفسها، فيكتب حرفاً عوض الآخر، ما يغير معنى الكلمة.

- قد يخطئ عند قراءة الكلمة، خاصة إذا كان ينقل من أصل قديم، قد تغيب فيه حروف المد والضبط والتنقيط، أضف إلى ذلك تغير الحروف على مر السنين.

- قد يلجأ في بعض الأحيان إلى تصحيح ما يظنه خطأ، لجهله أو لقلة فهمه، وتعد الأخطاء الناتجة من هذه التصحيحات أكثر خطراً مما سواها لما تسببه من ابتعاد عن النص[2].

- كون بعض النساخ الذين قاموا بنسخ بعض المخطوطات القديمة خاصة اللاتينية منها يجهلون هذه اللغة، ما يوقعهم في أخطاء كثيرة.

- قد يقحم الناسخ في متن النص ما ليس منه، فأغلب المخطوطات القديمة تتضمن متناً وحاشية، يكتب فيها جانب تصحيحات الكتبة الشروح والأفكار والملاحظات والتعليقات، ولا شيء يميز بين التصحيحات وكل هذه الأشياء، فيعمد ناسخ متأخر إلى إدخال كل ما كُتِب في الحاشية إلى متن النص ظناً منه أنها تصحيحات له.

(1) الهندي رحمة الله، «إظهار الحق»، دراسة وتحقيق وتعليق عبد القادر خليل الملكاوي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الثالثة، طبعة منقحة، 1414 هـ/1994م، الجزء الثاني، ص617، «إنه لم يصل إلى مصححي العهد العتيق نسخة عبرانية، كتبت في المئة السابعة أو الثامنة، بل لم تصل إليهم نسخة عبرانية كاملة تكون مكتوبة قبل المئة العاشرة»

(2) يظن ألفونس دان أن «الناسخ المجيد ليس هو ذلك الذي يقوم بتصحيح النسخ وتقويمها، كما قد نتوهم، وإنما هو الذي يعيد إنتاج المخطوطات التي يشتغل عليها، ويقلدها أحسن تقليد».

A. Dan, Les manuscrites, p. 20.

نقلاً عن الطوبي المصطفى، مقالات في علم المخطوطات، تقديم شوقي بنبين، الرباط، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2000 م، ص 12.

وهكذا فأسباب وقوع هذه الأخطاء كثيرة، تتضاعف في كل مرة ينتقل فيها النص من وسيط إلى آخر، وكلما تضاعف عدد الوسائط اختلفت النسخ عن الأصل، ما يجعل الحاجة إلى نقد النصوص كبيرة، إذا ما أردنا استثمارها جيداً، ولتتم عملية الاستثمار هذه في أحوال ملائمة، وتعطي ثمارها المرتقبة، يبقى على الناقد مراعاة الضوابط المنهجية[1] التالية:

الضابط الأول- لا يمكن المؤلف صاحب المخطوط الأصلي أن يكتب كلاماً بلا معنى، أو كلاماً متناقضاً، ومعرفة ذلك لا تتطلب من الناقد معياراً سوى اعتماده المنطق[2].

الضابط الثاني- لا يمكن المؤلف أن يكتب كلاماً مخالفاً لقواعد اللغة التي يكتب بها، ما يوجب على الناقد معرفة لغة المخطوط وقواعدها ونحوها وجميع علومها[3].

الضابط الثالث- لا يمكن أن يرد في النص تصريحات على لسان كاتبه مناقضة لما يفكر فيه، أو يظنه، أو مما لا يعرفه أصلاً، فعلى الناقد في هذه الحالة أن يكون على معرفة تاريخية بالمؤلف وعصره[4].

والكتاب المقدس كما أشرنا يدخل ضمن هذا التراث الإغريقي اللاتيني، فكانت حاجته إلى النقد لا تقل عن حاجة هذا التراث إليه، بل كانت أكبر لمكانته نصاً مقدساً منسوباً إلى الله ﷻ، لكن إذا كان للعمليات النقدية التي عرضت لها النصوص الأدبية الإغريقية آثار علمية هامة، إذ مكنت من التأكد من نسبة بعض النصوص إلى أصحابها، ونفي أخرى عمن نسبت إليهم اعتماداً على الضوابط المنهجية الثلاثة المذكورة، فالأمر كان مختلفا لدى نصوص الكتاب المقدس، فالضابط الأول نصَّ على عدم إمكان كتابة صاحب النص لكلام

(1) لقد عرض **P. Collomp** بتفصيل لهذه الضوابط في كتابه **Critique textuelle**، ص 21-22.

(2) لقد سبق المسلمون إلى وضع مثل هذه الضوابط عند نقدهم للكتب المقدسة، عندما عزوا التناقض الذي فيها إلى تعدد مؤلفيها، ومن ثم نفي الوحي عنها، وهو استثمار جلي لقول الله ﷻ: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ سورة النساء، الآية 82.

(3) إن اشتراط المفسرين المسلمين الإلمام باللغة العربية على كل دارس للقرآن من شأنه أن يقيه من الوقوع في الخطأ، ولعل اهتمام علماء الإسلام في ردودهم ضد الطاعنين في القرآن ببيان جهلهم باللغة العربية وأسرارها خير مثال لذلك.

(4) إن معرفتنا بسيرة المؤلف تجعلنا نستبعد كل فكرة، نعلم أنها مخالفة لعقيدته أو إيديولوجيته، فلا يمكن أن ننسب كلاماً يدافع عن التثليث لمسلم، كما لا يمكننا أن ننسب دفاعاً عن الرأسمالية لماركس أو لينين، لعلمنا أن عقيدة الأول منافية للشرك وإيديولوجية الآخرين تناقض الليبرالية، كما لا يمكن أن ننسب أحداثاً تاريخية متأخرة لكاتب عاش قبلها، ومن ثم يستحيل أن ننسب كلاماً بلا معنى لله، أو متناقضاً أو ركيكاً منافياً لقواعد اللغة أو داعياً للشرك، أو واصفاً لله ﷻ بالنقص أو الضعف.

متناقض، ومتى ثبت ذلك تأكد عدم نسبة النص إليه، والأسفار المقدسة اشتملت على تناقضات لا حصر لها باعتراف جميع النقاد المؤمنين وغير المؤمنين، ومع ذلك لا يزال الكتاب أو على الأقل هذه الفقرات تنسب لله ﷻ وتعد مقدسة، ولقد عرض رحمة الله الهندي لهذه الاختلافات والتناقضات والأغلاط الواردة في الكتاب المقدس[1]، وعرضها على أنظار المبشرين المسيحيين وعلى اليهود، ومع ذلك لا يزال هؤلاء متشبثين بقدسيتها ونسبتها لله، فنزهوا البشر عن التناقض في الكلام، ونسبوه للباري تعالى، ولا عجب في ذلك، فذلك مذهبهم، فقد نزهوا من قبل رهبانهم وقساوستهم عن الصاحبة والولد، ونسبوهما لله ﷻ.

أما الضابط الثاني فقد نص على أن مخالفة النص للقواعد اللغوية والنحوية كافية لنفي النص عمن ينسب إليه، خاصة إذا عُرف الكاتب بضبطه لقواعد اللغة التي يكتب بها، والكتاب المقدس يعرف أخطاء لغوية ونحوية لا حصر لها، كانت السبب في إعداد نسخة «الماسورا» التي عملت على تصحيح أخطاء اللغة والنطق والنحو الواردة في الكتاب[2]، ومع ذلك لم يجرؤ أحد من أصحاب الماسورا أو غيرهم على نفي هذه الأخطاء، ونفي هذه النصوص الخاطئة عن الله، وإنما اكتفوا بكتابة تصحيحاتهم على هامش النص.

ونفى الضابط الثالث عن صاحب الكتاب كل تصريح يناقض معتقده، والكتاب المقدس المنسوب إلى الله ﷻ يشتمل على أوصاف لله تعالى، تنافي صفاته، إذ يصف الله بأوصاف بشرية، لا تليق بجلاله كالنسيان والندم والفقر والعجز ونسبة الشريك والولد والصاحبة له، وينسب إلى أعرف الناس بالله -وهم الأنبياء- الشرك والكفر والردة، فقد نسب إلى هارون صناعة العجل الذهبي، وإلى موسى صناعة الحية النحاسية التي عبدها بنو إسرائيل، وإلى سليمان عبادة الأوثان، وكلها أمور تنافي مبدأ التوحيد الذي دعت إليه كل الكتب السماوية وكل الأنبياء والرسل، ويعد هذا الضابط من أهم ما ركز عليه القرآن الكريم في بيان خصائص الدعوة الدينية، وذلك في قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾[3].

(1) يمكن الرجوع إلى كتاب الهندي رحمة الله «إظهار الحق»، الجزء الأول والثاني.

(2) Unterman Alan, Dictionnaire de judaïsme histoire mythe et tradition, traduit de l'anglais par Catherine cheval Themas et Hudson, Paris 1997 p : 187.

(3) سورة آل عمران، الآيات 79-80.

بعد معرفة البواعث الداعية إلى تطبيق منهج نقد النصوص، وتحديد ضوابط هذا المنهج، يمكن الناقد خوض غمار هذه العملية النقدية، لكن تعدد المخطوطات وتنوعها يفرض عليه سلوك مرحلتين اثنتين:

1- أولاهما تتمثل في حصر كل النسخ المتوافرة للمخطوط المدروس بالقيام بالبحث والتفتيش عن كل النسخ الموجودة، وهي مرحلة مهمة جداً، تقي من إخراج النصوص مشوهة نتيجة التسرُّع وعدم التروِّي[1].

2- أما المرحلة الثانية فتأتي نتيجة للأولى، ففي أثناء البحث والتفتيش يصادف الباحث نوعين من المخطوطات، النوع الأول يسمى «تقليداً مباشراً»، وهو مجموع نسخ المخطوط المراد درسه، والنوع الثاني يسمى «تقليداً غير مباشر»[2]، وهو مجموع المخطوطات التي هي تقليد له، أو استشهادات منه، أو شروح له، أو ترجمات له.

1- **التقليد:** في غياب الملكية الفكرية والأدبية كما هو الشأن اليوم، كثيراً ما كان القدماء يقلدون كتب غيرهم على نحو يصل في بعض الأحيان إلى نقلها حرفياً، وهو ما يجعل بين أيدينا نصاًآخر للمخطوط المدروس، قد يفيد على نحو كبير في تصحيح المخطوط، إلا أنه يجب أن لا نغفل حتى في هذه الحالة الإرادة الحرة للناقل التي تتدخل في بعض الأحيان، لتضيف أو تشطب، اعتباراً بما يتوافق وفكر الناقل العقائدي أو المذهبي ما يوجب أخذ الحيطة عند التعامل مع هذا النوع من المخطوطات.

2- **الاستشهادات:** في أغلب الأحيان لا تشوه الاستشهادات النص المستشهَد به قصداً، ومن هنا تظهر أهميتها لدى الناقد، حيث يمكن اللجوء إليها عند فقدها في مخطوطات «التقليد المباشر»، لكن مع الحذر فخطر الاستشهاد مزدوج، فقد يخطئ المستشهد عند اعتماد ذاكرته، خصوصاً إذا كان النص المستشهَد به قديماً، أما الخطر الثاني فيتمثل عندما يكون النص المستشهَد به معروفاًلدى ناسخ متأخر، حيث يُخشى أن يُدخل هذا الناسخ مكان النص المستشهَد به النص الذي يعرفه، والذي اعتاد قراءته في «التقليد المباشر»، فيصبح كأنه نص قديم يرجع إلى زمن المؤلف المستشهد، بينما ما هو إلا صدى للتقليد المباشر الذي اعتاد الناسخ قراءته، ما يفقد «التقليدين» استقلاليتهما.

(1) يولي أحمد شوقي بنبين أهمية قصوى لعملية التفتيش والبحث عن المخطوطات الموجودة، وإلا ستزيغ أبحاثنا بلاشك في متاهة الجرأة الذاتية البعيدة عن التروّي والبحث الموضوعي، ويضرب لنا مثلاً لإقناعنا بضرورة التروي بكتاب سيبويه الذي حققه عبد السلام هارون اعتماداً على أربع نسخ منه، لتأتي باحثة فرنسية فتعيد تحقيق الكتاب نفسه اعتماداً على سبع وسبعين نسخة، مصطفى الطوبي، مقالات في علم المخطوطات، ص 52.

(2) لمزيد من التفاصيل عن هذين التقليدين يمكن الرجوع إلى كتاب: **critique textuelle** وكتاب: **critique historique** السالف ذكرهما.

3- **التفاسير والشروح القديمة:** تميزت بعض النصوص القديمة باهتمام الشراح، حيث قام هؤلاء بإعطاء شروح وتفاسير لها، وتميزت النصوص الدينية والفلسفية بكثرة الشروح خصوصاً، كتفاسير أرسطو أو الأدب التفسيري الضخم الذي ألّف عن الكتاب المقدس، ولا يُخشى في هذه الحالة أن يشوه المفسر النص، لكن سرده لبعض جمل النص المراد تفسيره قد يكون عرضة لتصحيحات النساخ، فقد يعتمد أحد مفسري الكتاب المقدس إحدى الترجمات اللاتينية القديمة غير «الفولكَاط، فيعمد ناسخ متأخر إلى موافقة نص هذه الترجمة لنص «الفولكَاط»، فيضيع نص هذه الترجمة، ويعوض بنص» الفولكَاط».

4- **الترجمات القديمة**[1]: هناك لبعض النصوص القديمة ترجمات كثيرة، وخير مثال لذلك الكتاب المقدس، فالنص العبري للعهد القديم يشتمل على ترجمات إغريقية ولاتينية[2]، إلخ، وتكمن أهمية الترجمة في كونها تمنح «تقليداً» غير مباشر، ويتمثل خطرها في عدم دقة المترجم، وليس ضرورياً أن تكون الدقة في المعنى كما يجب، بل إن النموذج المثالي هو الترجمة الحرفية التي تحافظ على خصوصيات النص المترجم[3]، ولو بغباء.

إن لمخطوطات «التقليد غير المباشر» أهمية كبيرة في بناء النصوص، فاستقلاليته عن «التقليد المباشر» تجعله مراقباً على التقليد المباشر، وشاهداً على العصر الذي عاشه المقلد أو المستشهد أو المفسر أو المترجم، فإذا أخذ مبدأ الاستقلالية بين التقليدين في الحسبان يستبعد أن تواجه الجملة نفسها التغيير نفسه في كليهما.

(1) تعد الترجمة التي عرفتها كتب ابن رشد إلى العبرية على يد يهود الأندلس خير مثال لهذا النوع من التقليد غير المباشر، حيث مكنت من استرجاع كثير من مؤلفات هذا الفيلسوف.

(2) لقد عرض رشار سيمون لهذه الترجمات في كتابيه:

« L'histoire critique des versions du vieux testament » et« L'histoire critique des versions du nouveau testament »

(3) لقد اعتمد الناقد Jean ASTRUC في كتابه المسمى:

« Conjectures sur les mémoires originaux dont-il paraît que moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse» introduction et notes de Pierre Gibert, Paris, édition noésis 1999.

الترجمة السويسرية الفرنسية المأخوذة من النص العبري للعهد القديم، عند استخراجه للمصادر الاثني عشر التي اعتمدها موسى في كتابة سفر التكوين لتميزها بهذه الحرفية.

المبحث الثاني: المنهج الفيلولوجي

المطلب الأول: تعريف الفيلولوجيا

لعل مشكلة التعريف من أهم المشكلات التي تواجه الباحث في علم الفيلولوجيا، حيث يعد تعريفه صعباً جداً، وهو في ذلك شبيه بتلك المشكلة القديمة التي تحيط بتعريف الفلسفة، وترجع هذه الصعوبة إلى تعدد المواضيع التي يتناولها بالبحث، فكون الفيلولوجيا يهتم بالنص المكتوب واللغة في الوقت نفسه، فهذا يجعله يتداخل مع العلوم الأخرى ذات الاهتمام نفسه، كاللسانيات، والنقد الأدبي، وتاريخ الآداب، فحقل تطبيق الفيلولوجيا يغطي جزئياً هذه المجالات المختلفة مع المحافظة على خصوصياته، أضف إلى ذلك تعدد دلالات المصطلح، وما يحتمله من معان كثيرة، فأطلق على «النحو المقارن»، و«النحو التاريخي»، و«العروض»، و«التراكيب»، و«الآداب»، وكلها علوم أصبحت اليوم مستقلة بذاتها.

وارتبط علم الفيلولوجيا أولاً بالحضارة الرومانية الإغريقية، فقد خلفت هذه الحضارة آثاراً مادية ونصوصاً مكتوبة، فدراسة الآثار المادية هي علم الأركيولوجيا، أما دراسة النصوص المكتوبة فهي علم الفيلولوجيا، لكن قبل استثمار هذه النصوص واستعمالها مادة مساعدة في بناء التاريخ الحضاري، لابد من التأكد من قيمتها، وهو الدور المنوط بعلم الفيلولوجيا، فالفيلولوجيا هي دراسة النصوص على نحو يمهد لدراسة الحضارة القديمة، مع مراعاة فترات التطور الإنساني فيها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأدبياً باستيعاب عقلية الشعوب وتطورها الثقافي ومظاهرها اللغوية، ويهتم أساساً بثلاث نقاط رئيسة،

إعداد النصوص وطبعها، ونقد صحة النصوص، والبحث عن مصادر النصوص[1].

وتتمثل وظيفته في المحافظة على آثار المجتمع المكتوبة على أصلها، والمحافظة عليها، سواء كانت نصوصاً دينية أم فلسفية أم قانونية أم غير ذلك[2].

ولا أريد التأريخ لعلم الفيلولوجيا وتطوره منذ النشأة، لكن لا بأس في تسليط بعض الضوء على مساره التاريخي بغية مزيد من إيضاح المشكلة المحيطة بتعريفه، خاصة أن ما يهمنا من هذا العلم مكانته التي احتلها بين العلوم الإنسانية الأخرى منذ القرن السابع عشر.

---

(1) P. COLLOMP, La critique textuelle, Op. Cit. pp. 1-2
(2)Encyclopedia universalis, Paris, encyclopedia universalis éditeur, 1990 volume 18, page: 65.

لقد سبقت الإشارة إلى أن كثيراً من علماء بيزنطة هاجروا إلى غرب أوروبا بعد سقوط القسطنطينية حاملين تراثهم الفكري وطريقتهم في قراءة النصوص القديمة، ما بعث الحياة مجدداً في علم الفيلولوجيا بأوروبا، حيث أصبح هذا العلم أحد الأسس التي يقوم عليها المذهب الإنساني في إيطاليا خصوصاً، ما أعطى معنى جديداً للنصوص القديمة بفضل تطور الطباعة ونمو هاجس البحث عن المصادر الذي فرضته الروح العلمية الجديدة.

ويتمثل الهدف من العمل الفيلولوجي في جعل عملية القراءة منطلقاًيمكّن القارئ من معايشة النص والعيش معه بروح كاتبه الأصلي، وبقي مركز اهتمام الدراسات الفيلولوجية منذ عصر النهضة إلى نهاية القرن السادس عشر دراسة الإنتاجات الأدبية للغات القديمة، لينتقل إلى دراسة أعمال أقل قدماً. ففي سنة **1650** م نشر العالم **Menage** كتابه **Origine de la langue française** لينفتح علم الفيلولوجيا على العالم المعاصر، وفي منتصف القرن الثامن عشر جمع « **Sainte-Palaye** **La c urende**» (**1697**م- **1781**م) المخطوطات القروسطية، ووضع أول الأسس « للنحو المقارن للغات القديمة»، وترك بعد وفاته قاموسه الضخم:

« **Dictionnaire historique de l'ancien Langage Français**».

ومع الفيلولوجيا التقليدية ظهرت أول نواة للفيلولوجيا الحديثة « **La néophilologie**»، وموضوعها عن دراسة التقاليد المتمثلة في نصوص العصور القديمة والمحررة بإحدى اللغات المعاصرة.

ومنذ منتصف القرن السابع عشر نشأت بموازاة هذه الأبحاث حركة فكرية، سعت إلى تقويم هذه الأبحاث بإعادة فحص مفهوم التاريخ نفسه، فانطلق علم جديد وشامل، موضوعه العالم التاريخي مقابل العالم الطبيعي، هذا العلم الذي يتداخل من الناحية التطبيقية بالفيلولوجيا، ويتمثل في معرفة الإنسان داخل تطوره الاجتماعي، حيث هناك علاقة بين اليقين التاريخي والحقيقة، و الفيلولوجيا المؤسَّسَة على دراسة الأعمال الإرادية للإنسان والفلسفة المبنية على العقل. وفي سنة **1827**م قام **Michelet** بترجمة الطبعة الثانية لكتاب: **La scienza Neuva Vico** وعنوانها: «مبادئ فلسفة التاريخ» **Principe de la philosophie de l'histoire**، وحدد الفيلسوف **Shelling** (**1775**م- **1854**م) مهمة الفيلولوجيا في «تحصيل وعرض» تاريخ الأعمال الأدبية والعلمية، أما العالم الهلنستي **F. A. Wolf** (**1759**م-**1824**م) مدير المدرسة الفيلولوجية الألمانية فقد

أضاف اقتداء بأستاذه C. Heyne (1759م-1812م) إلى المعنى التقليدي عن «الإنسانية» فكرة علم الحضارات القديمة الذي يسعى إلى استيعاب الدراسات الإغريقية اللاتينيةعلى نحو شمولي.

وفي الاتجاه نفسه توصل A. Boeckh (1785م-1867م) إلى وجهة نظر فلسفية، تمثلت في أن الأحداث التاريخية في ذاتها تعد معرفة تجعل هدف الفيلولوجيا هو «الكشف والإبراز»، وتتمثل خصوصيته في اهتمامه بمدى وعي الإنسان لنفسه، وتتأسس صلاحيته على استمرارية اللغة، لتكون له بذلك استقلاليته عن باقي العلوم التاريخية، وشرع في فرنسا ثلة من الباحثين أمثال: F. Rynouard (1761م-1836م)، و J. Sismondi (1773م-1812م)، و F. Michel (1809م-1887م)، وآخرين في عملية واسعة المجال لجرد النصوص القروسطية، وأعلنوا أول الشروح العامة لها.

وقد عرض العالمُ الهلنستي اللاتيني الجرمانيK. Lachmann (1793م-1851م) في مقدمته لطبعة العهد الجديد الإغريقي تقنية ترتيب المخطوطات وإعادة بناء النصوص، وقد ساعدت هذه التقنية التي عرفت بـ«تقنية الأخطاء المشتركة» «fautes communes» على رسم «شجرة نسب المخطوطات» المعروفة باسم «Stemma»، ومكّنت من تحديد معايير مبدئية ذات قيمة لإعادة بناء نصوص المخطوطات وتأسيسها، ومع أن هذه التقنية قد انتقدت من Joseph Bedie[1]، فما زالت ذات أثر.

وبقي علم الفيلولوجيا في الاستعمال العام من سنة 1815م إلى سنة 1850م يعني «العلوم العالمية، في الآداب» تارة و «الدراسات العامة للغات» تارة، كما عرفه بذلك Shlegel في سنة 1818م، وتارة «دراسة الوثائق المكتوبة وطرق انتقالها»، ليظهر أول مرة علم الفيلولوجيا المقارن سنة 1840م.

واكتمل هذا العمل عملياً مع نهاية القرن، ومن ثم صار الاتجاه الكبير نحو «الحدث» نصاً ومصدراً، ونحو عملية تفتيت المادة، ما سهل انتشار هذا العلم بين شُعب العلوم المختلفة الأخرى، وانبثقت منه مجموعة من العلوم التطبيقية المستقلة، ففي سنة

(1) لقد انتقد Joseph Bedier تقنية الأخطاء المشتركة في مقاله المعنون بـ:
La Tradition manuscrite du lai de l'ombre, Réflexion sur l'art d'éditer les anciens textes, Revue Romania 1928 tome LIV, p. 170 et suiv.
حيث بيّن أن هذه الشجرة تبنى في جميع الأحوال على أصلين، مع اختلاف المخطوطات والنسخ الموجودة، فمن بين 110 اشجار بنيت 105 منها على أصلين، مع العلم أن النص قد يكون له أكثر من نسختين أصليتين، وهو ما سنلاحظه فعلاً عند التطرق لهذه الطريقة.

1880م ميّز G. Grõber بين «الفيلولوجيا الحقيقية» المرتبطة بالنص و«الفيلولوجيا الخالصة» التي تهتم بدراسة وثائق اللغات القديمة، وانبثق بفضل جهود «النحويين الجدد» Les Négogramairiens علم لسانيات مستقل، وتأسس «علم تاريخ الآداب» بمناهجه وإيديولوجيته الخاصة، وانبثق من نقد النصوص علم «الباليوغرافيا» وعلم «الكوديكولوجيا»، ومن شرح النصوص انبثق علم أساليب الكتابة «La Stytilistique»، وفي سنة 1947م وضع البلجيكي S. Etienne كتابه، دفاع عن الفيلولوجيا، بيّن فيه أنّ الفيلولوجيا يعد الدراسة التي لا غنى للنص عنها في علاقته بالكاتب، وجرى نشر كثير من الأعمال الفيلولوجية في هذا القرن، كانت أساس معارفنا التاريخية في مجال اللغات والآداب، منها أعمال G. Paris وG. Bertoni و Grõber، كما ظهرت عدة مجلات علمية مازال بعضها يصدر إلى اليوم مثل: La revue Belge de philologie et d'histoire، ركزت اهتمامها على البناء والشرح اللساني أو التاريخي للنصوص اللغوية القديمة.

لقد شملت الدراسات الفيلولوجية التأريخ للنص وفك رموزه «Paléographie, codicologie»، والمقارنة بين الطبعات وترتيب الأخطاء وشرحها، ورصد الإضافات المقحمة على النص، وتأسيس معايير التثبت من صحة النصوص، كل هذه العمليات تبلغ نهايتها ومنتهاها عند إعداد «طبعة أو نشرة نقدية».

من هذه الإطلالة السريعة على تاريخ علم الفيلولوجيا ونشأته نلمس حقاً أن هذا العلم يطرح مشكلة على مستوى التعريف، فاختلاف تعاريفه ناتج من اختلاف معرفيه من حيث اختصاصاتهم العلمية واختلاف نظرتهم إلى هذا العلم، فالمهتم بتاريخ الحضارات سيعطيه تعريفاً قريباً من تخصصه، وكذا اللغوي واللساني وغيرهم، ومع أن هذه التعاريف تبدو مختلفة وغير متجانسة حتى التناقض أحياناً فالجمع بينها ممكن إذا ما نظرنا إليها في إطار تكاملي، حيث يعد بعضها خطوة أولية موصلة إلى الآخر، فإذا كان الهدف من الفيلولوجيا هو بناء التاريخ الحضاري للأمم، فلن يتحقق إلا باستثمار النصوص المكتوبة والوثائق القديمة بإعدادها وطبعها ونقد صحتها والبحث عن مصادرها، وهي عمليات لن تتأتى ما لم نستوعب عقلية الشعوب التي حررتها، ونتتبع تطورها الثقافي في مظاهرها اللغوية، ونعيش معها بروح كُتابها الأصليين.

وكما أدى اختلاف مُعرّفي هذا العلم إلى اختلاف تعاريفهم، أدى اعتماده الوثيقة والنص المكتوب، كونهما المادة المدروسة، إلى تداخله في علوم أخرى ذات الموضوع نفسه، جعلت بعضهم[1] يعدّه علماً مساعداً، وليس علماً أساساً قائماً في ذاته، وهومشكلة

(1) لقد عدّ كل من Léon-E Halikin في كتابهInitiation à la critique historique، ص67، و L. Genicot في كتابه Critique historique، ص 21 الفيلولوجيا علماً مساعداً للتاريخ.

مطروحة في كثير من العلوم، فمتى أصبح للعلم قواعده المستقلة التي ينظم بها بناءه الداخلي عدّ علماً مستقلاً في ذاته. أما تنوع مواضيع علم الفيلولوجيا فقد أدى إلى تفرع بعض العلوم منه، كالباليوغرافيا والكوديكولوجيا[1].

ولما كان موضوع درسنا هو نقد الكتاب المقدس، أو النقد التوراتي الذي يهتم بالنصوص المقدسة ويجعلها مركز اهتمامه، اخترنا من التعاريف السابقة ما هو أقرب إلى موضوعنا وأنسب، فالفيلولوجيا علم يهتم بثلاث نقاط رئيسة، هي إعداد النصوص وطبعها، ونقد صحة النصوص، والبحث عن مصادر النصوص.

فالبحث عن المصادر ونقد الصحة خاصة مع هذا الكم الهائل من النصوص المدسوسة يمكننا عند قراءة النص من معرفة مخاطبنا الحقيقي، أما إعداد النصوص فهدفه أن يجعل في متناول القارئ نصاً مطابقاً للنص الأصلي[2].

وهذه النقاط تماماً هي التي تنصبُّ عليها حركة نقد الكتاب المقدس قديماً وحديثاً، ففي تقديمه لكتاب: **Nouvelle introduction à la Bible** يقول **Roland De Vaux** المدير الأسبق لـ: **l'école Biblique et archéologique Française de Jérusalem** : «وستبقى الجهود مستمرة لإيجاد نص خالص أكثر أو ترجمة أكثر وفاء»[3]، وأما **Wilfrid Harrington** فيعرّف نقد النصوص بقوله: «يبحث نقد النصوص في كشف التغييرات التي يمكن أن تكون قد طرأت على نص الوثيقة لجعل هذه الوثيقة في شكلها الأصلي، وبتطبيقه على كتب التوراة يتمثل هدفه في ترتيب المتغيرات المتعددة التي في المخطوط، واختيار أفضلها لتمثيل النص الأصلي»[4]، ولا تختلف هذه التعاريف عما أشارت إليه المعاجم الدينية واللاهوتية، حيث نجدها تعرّف نقد النصوص بأنه يهدف إلى إعداد النص على حالته الأصلية بناء على النسخ التي نحصل عليها[5]، ويُعرّف أيضاً بـ: «بذل الجهد من أجل التأكد من صحة النصوص»[6]، أو بأنه «يسعى إلى البحث عن النص الأصلي»[7].

---

(1) لقد عرف المصطفى الطوبي في كتابه المذكور الباليوغرافيا بأنها « علم الكتابات القديمة »، ص22، وعرَّف ألفونس دان أيضاً الباليوغرافيا بأنها: «علم الخطوط القديمة وأسس هذه الخطوط»، وعرّف الكوديكولوجيا بأنها «العلم الذي موضوعه دراسة المخطوطات في ذاتها» نقلاً عن: «مقالات في علم المخطوطات»، ص 14-15.

(2) P. Collomp, Critique textuelle, Op. Cit. p. 2.

(3) Wilfrid Harrington, Nouvelle introduction à la Bible, Traduit de l'anglais par Jacques Winandy, Préface de Roland de Vaux, Paris, édition du seuil, 1976 page : 10.

(4) Ibid. p. 149.

(5) La Grande encyclopedie Larousse, tome: 8, Op. Cit. p. 1690.

(6) Louis Bouyer, Dictionnaire théologique, Op. Cit. p. 96.

(7) L. Mounloubou. F. M du Buit, Dictionnaire biblique universel, Op. Cit. p. 151.

إلا أن المنهج الفيلولوجي المطبق على نصوص الكتاب المقدس لم يقتصر -كما هو حال النصوص اللاتينية الإغريقية- على محاولة إعادة بناء النص وتشكيله في صورته الأصلية، وإنما طمح إلى فك رموز هذا النص المشكل ودلالاته، فلجأ بعض النقاد إلى سلوك طريق التأويلات الرمزية، وحاولوا خلالها إبعاد الشكوك المحيطة بالنص، والتي أفرزتها دراساتهم الفيلولوجية، إذ خلصت هذه الدراسات إلى وجود اختلافات كبيرة في النص نتيجة التغييرات التي أصابته وعمليات الدس التي عرفها، فلا مناص للناقد المسيحي الذي تمنعه إيديولوجيته الكنسية من التطرق لقدسية النص ومصدريته الإلهية من تأويل كل ما كشفت الدراسة خطأه، ويعد الفيلسوف اليهودي فيلون الاسكندري أول من لجأ إلى هذا النوع من التأويلات الرمزية لإبعاد الشكوك المحيطة بالنص وقدسيته.

المطلب الثاني: طرق معالجة المخطوطات

إذا ثبت بعد البحث والتفتيش أن المخطوط المراد درسه ليس له إلا نسخة فريدة، فطريقة معالجته تكون على مرحلة واحدة، هي مرحلة التصحيح «**emendatio**»، فمهمة الناقد تحديد الأخطاء الواردة في هذه النسخة الفريدة بناء على التخمين «**Divinatio**»، وحتى لا يكون تخمينه عشوائياً، عليه مراعاة كل الضوابط المشار إليها سالفاً، إضافة إلى الاستعانة بالعلوم الأخرى، خاصة الباليوغرافيا، والتاريخ، ومعرفته بأحوال النساخ وشخصياتهم، وطرق انتقال النصوص بينهم، ما سيمكنه من تحديد الأخطاء غير الإرادية من تلك التي يقترفها النساخ قصداً للتدليس أو التضليل.

أما إذا كان للمخطوط المدروس عدد كبير من النسخ، فطرق معالجته تجري على مرحلتين اثنتين، مرحلة الجمع والاختيار: «**recencio**»، ومرحلة التصحيح: «**emendatio**»، وتجري مرحلة الاختيار وفق طرق كثيرة قديمة وحديثة[1].

الطرق القديمة:

الطريقة الأولى: اختيار المخطوط الأفضل، وذلك باختيار الأفضل من النسخ المتوافرة بناء على مضمونها أو على قدمها، أي إن النسخة الأفضل هي الأقل أخطاء أو الأقرب زمناً من الأصل، إلا أن هذه الطريقة تعتريها بعض النواقص، فالمخطوط الذي لا يشتمل على أخطاء كثيرة قد يكون نتيجة لتصحيحات ناسخ متأخر، جعلته نصاً أفضل، لكنه

---

(1) تعرض **P. Collomp** و **L. Genicot** لهذه الطرق في كتابيهما على التوالي: **Critique textuelle**، ص29، وما يليها، و **Critique historique**، ص 38 وما بعدها.

أكثر بعداً عن النص الأصلي، أما اختيار المخطوط الأقدم مع أنه أقرب إلى الأصل فقد يكون بينه وبين هذا الأخير عدد كبير من الوساطات.

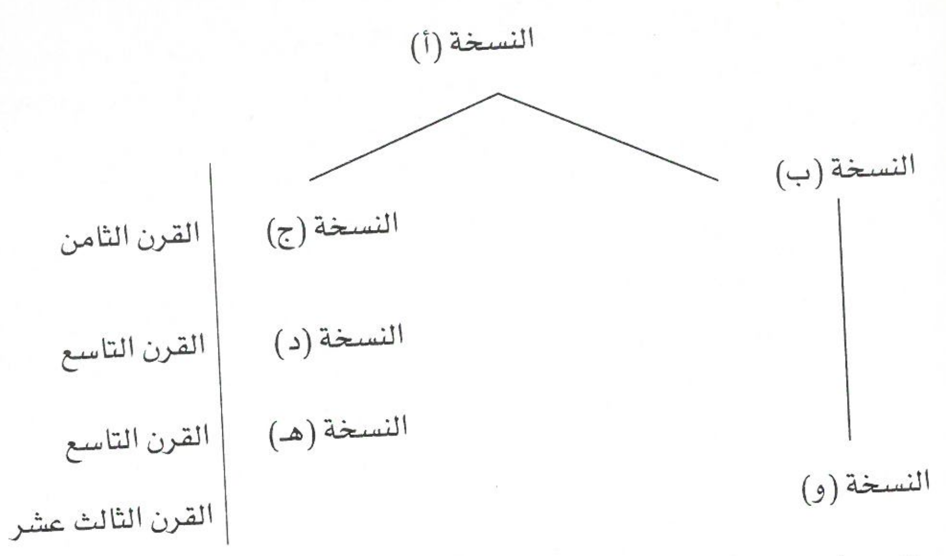
لنأخذ[1] نسخة (أ) لنص قديم، نسخت في القرن الثامن، وفي بداية القرن التاسع جرى نسخ (أ) مرتين إلى: (ب) و (ج)، وفي القرن التاسع نسخت (ج) إلى (د)، ونسخت (د) إلى (هـ)، وفي القرن الثالث عشر نسخت (ب) إلى (و)، فلو فرضنا أنه ليس لدينا سوى (هـ) و (و)، فطريقة المخطوط الأفضل ستختار النسخة (هـ) الأقرب زمنياً من (أ)، لكنها الأبعد من حيث الوساطات لوجود (ج) و (د) بينها، وبين (أ)، مرت الأخطاء الواقعة فيهما إليها، ولو قام ناسخ متأخر بتصحيح الأخطاء التي في (ج) الصادرة من (أ)، بينما حافظت عليها كل من النسختين (ب) و (و)، فلن تكون النسخة (و) الأفضل فحسب، بل الأصح أيضاً.

الطريقة الثانية: المسماة **Surffage Universel**، ومعناها النص المجمع عليه في أغلب المخطوطات، أي النص الذي له أكبر عدد من المخطوطات، لكن هذه الطريقة كسابقتها، لا تُمكّن من تحديد النص السليم، فالنص الذي له مخطوطات كثيرة قد تكون كلها منقولة عن بعضها، أو عن نسخة واحدة، ومن ثم لا قيمة لكثرة نسخها.

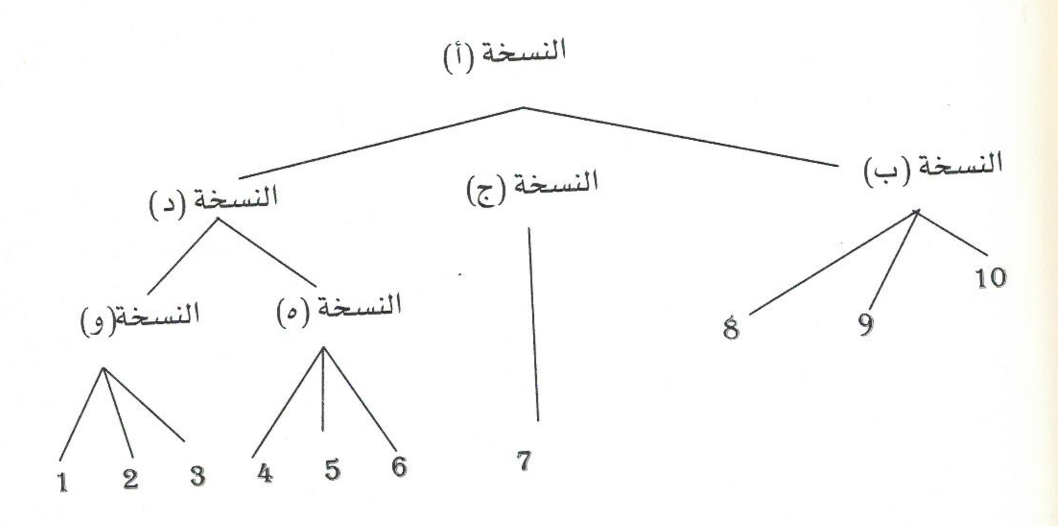
الطرق الحديثة - عملية التشجير:

وتسعى جميعها إلى رسم شجرة النسب المسماة: «**Stemma**» قبل اختيار المخطوط المراد تصحيحه، وذلك بتحديد القرابة الأسرية بين المخطوطات، ومعرفة السابق منها واللاحق والمستنسخ والمستنسخ منه، ولقد بينا خلال نقد طريقة «المخطوط الأفضل» أن القيمة التقريبية للمخطوط لا تتمثل في الرضى الذي يحققه لقارئ النص، ولا في قدم النص، لكن في وقته شاهداً على النسخة الأصلية، أو النمط الأعلى «**Archetype**»، وتتعلق هذه الدقة بالقرب من النمط ليس بعدد السنين، ولكن بعدد الوساطات التي تفصله عنه، فقيمة المخطوطات تتحدد برسم شجرة نسبها التي تعطينا موقع هذه الشجرة من الأصل أو النمط، ففي المثال السابق نلاحظ على نحو أفضل قيمة النسخة (و) إذا ما رسمنا شجرة نسب هذه المخطوطات.

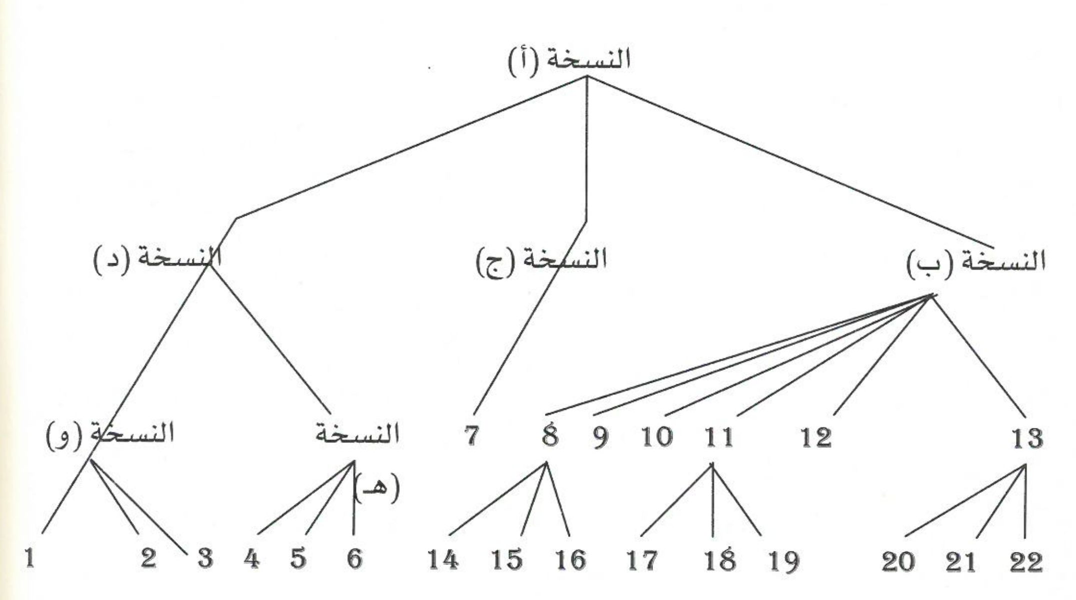
(1) المثل المضروب مأخوذ من كتاب **Critique textuelle**، ص32، مع تبديل الحروف اللاتينية إلى الحروف العربية.



وتكمن أهمية عملية بناء شجرة النسب في شرح تلك الأخطاء المشتركة بين المخطوطات، لنعد المخطوطات ذات الأرقام من 1 إلى 10 المنقسمة إلى مجموعتين، مجموعة من 1 إلى 7، ومجموعة من 8 إلى 10، حيث تمثل المجموعة 8-10 النسخ الرديئة، فإذا رسمنا شجرة هذه المخطوطات، فالوجود الثلاثي للخطأ نفسه في النسخ 8-9-10 لم يعد مصادفة غريبة، بل هو نتيجة الخطأ الذي في النسخة (ب)، والذي انتقل منها إلى جميع المخطوطات الأخرى.



إن رسم شجرة النسب Stemma لا يزيل سلبية «الأغلبية» في طريقة **surffage universel**، بل أكثر من ذلك تبين أن هذه الأغلبية لا تعني شيئاً، فالنص الرديء يمكن أن يحتوي على أغلبية النسخ، لنأخذ المثل السابق، ولنعد أن النسخ المأخوذة من النسخة (ب) ليست ثلاثاً، وإنما تسع، ثلاث منها نسخت ثلاث مرات، فلوجرت المحافظة على كل نسخ (ب) و (هـ) و (و)، ونسخ، 8 و11 و13 ستكون لدينا 22 نسخة، سبع منها فقط تمثل النص الجيد، وخمس عشرة تمثل النص الرديء، ومن ثم سيكون للخطأ الوارد في النسخة (ب) أغلبية ساحقة، لكن هذه الأغلبية لا تمنحه أي قيمة.



رأينا مدى أهمية رسم شجرة النسب في بناء النص الأصلي، فما الطرق المتبعة في رسمها؟.

يخضع رسم شجرة النسب **Stemma** لعدة طرق أهمها:

1- الطريقة الأولى: تسعى إلى رسم الشجرة بناء على عناصر خارجة عن النص.

إن الآداب الخارجة عن النص كالمقدمات والفهارس والتفاسير والجداول والزخارف تعد من العناصر التي يمكن البحث فيها على نحو مفيد لترتيب المخطوطات، فالمخطوطات التي تحوي الرسوم والزخارف نفسهالاشك في أنها نسخت في المحترف نفسه، ومن ثم فهي تنتمي إلى العائلة نفسها، يمكننا أيضاً استخدام الحواشي المكتوبة بلغات عامية، وكذا الترقيم بأرقام محلية، والخصوصيات الوطنية للكتابة والإشارات المادية التي يشير إليها الكاتب أو الناسخ، فكل هذه المعطيات لا تمت إلى النص بصلة، ومع

ذلك تعد عناصر مفيدة لترتيب المخطوطات، حيث يجري جمع كل المخطوطات ذات العناصر المشتركة وتصنيفها في خانة واحدة.

2- الطريقة الثانية: تسعى إلى رسم شجرة النسب، وبناء النص الأصلي كون هذاالنص مجموعة من الدروس.

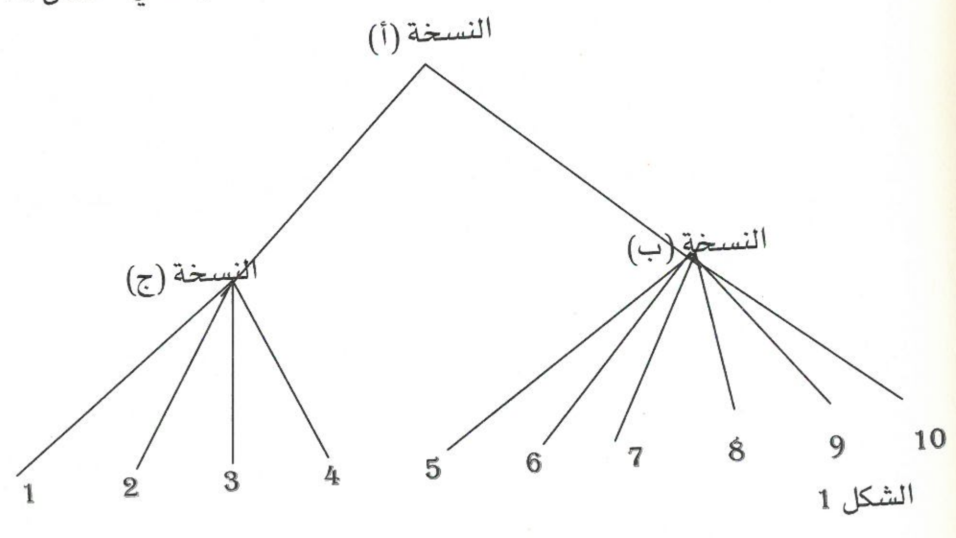
نظام الأخطاء المشتركة عند: Lachmann

قبل التطرق إلى نظام الأخطاء المشتركة الذي أبدعه **Lachmann** يجدر بنا تحديد مفهوم الخطأ، فالمفهوم المتبادر إلى الذهن أن الخطأ هو مخالفة النسخة للأصل، فلو تضمن الأصل مثلاً كلمة «اختبار»، وتضمنت النسخة كلمة «اختيار» فهذا خطأ، أما من وجهة النظر الخاصة بعلم المخطوطات، فالخطأ هو كل نص لا يعيد نسخ نص نموذجه المباشر كما هو، ويعمل على تصحيحه.

ويسعى **Lachmann** في طريقته هذه إلى بناء شجرة النسب للمخطوطات خلال عمله على تصنيفها بحسب الأخطاء التي اشتملت عليها، فتكون المخطوطات المشتركة في الخطأنفسه ذات مصدر واحد هو محمل الخطأ، فيبقى فقط معرفة إذا كانت جميع المخطوطات مأخوذة من نص واحد أم إن بعضها منقول عن بعضها الآخر.

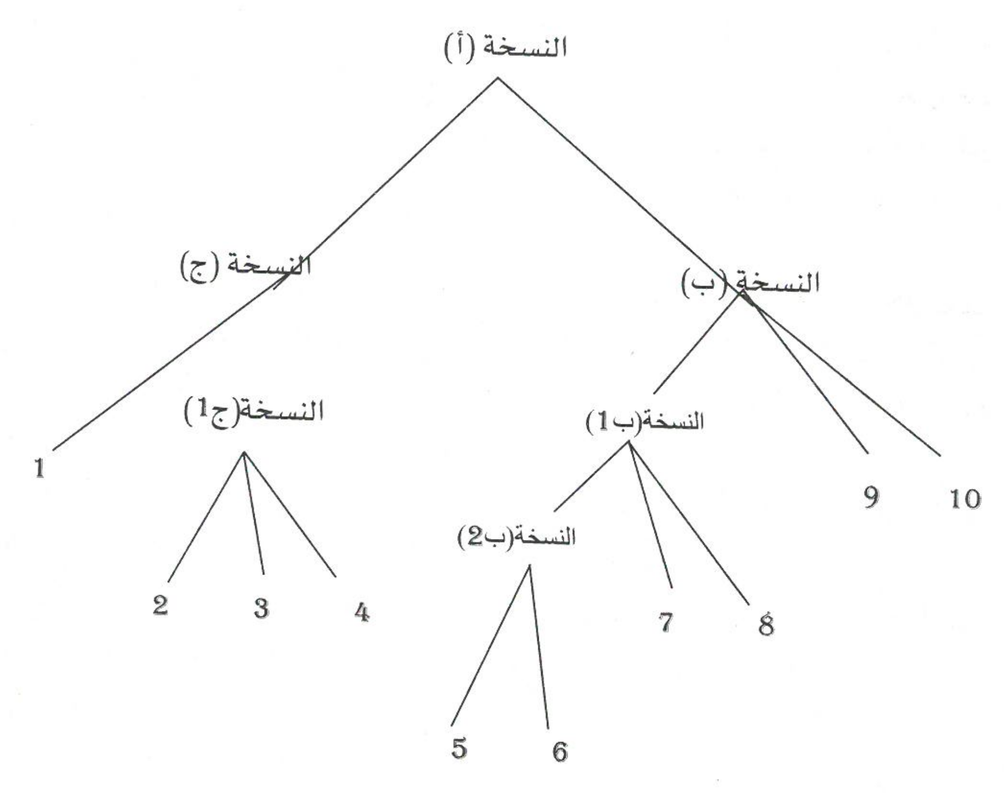
بعد هذا التمييز الأول يمكن تطبيق العملية نفسها مراراً على كل مجموعة على حدة، وتصنيف المخطوطات المنضوية تحت أسرة واحدة إلى مجموعة أسر.

لنأخذ مجموعة من المخطوطات عددها عشر، فلو اتفق أربع منها على خطأ واحد، واتفقت الست الأخرى على خطأ آخر، يمكن تصنيفها على النحو التالي: الشكل 1.



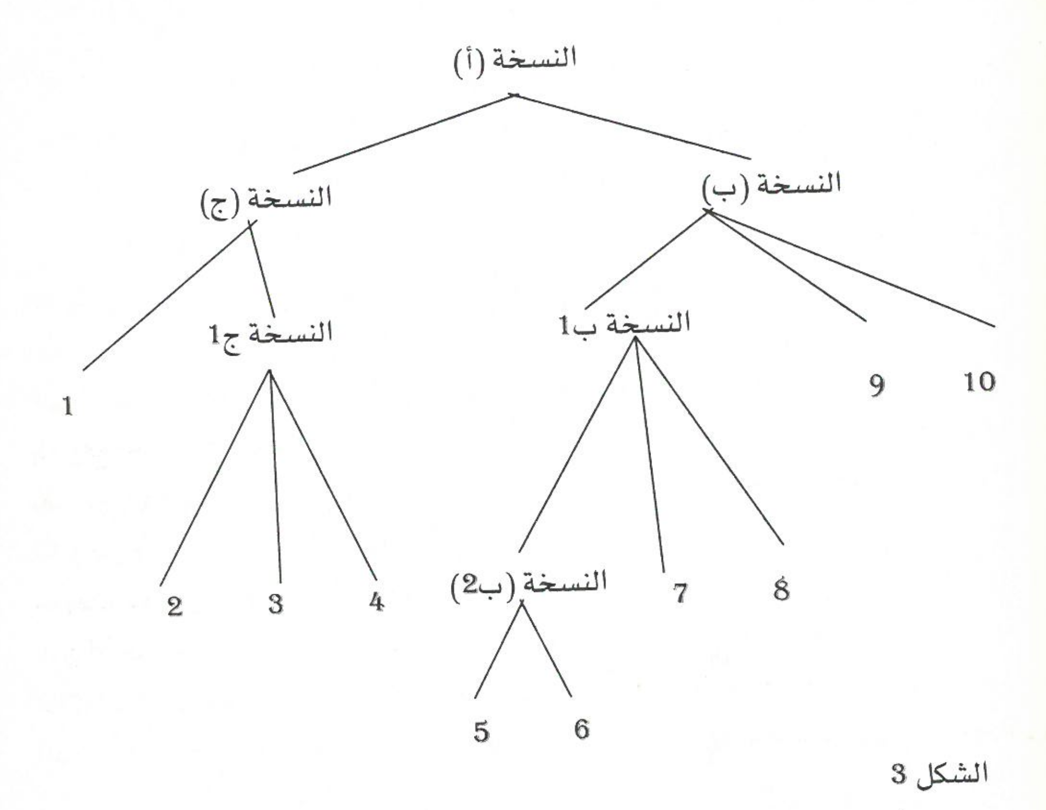
الشكل 1

وإذا اتفقت كل من النسخ 2، 3، و4 في مكان آخر على الخطأ نفسه واتفقت النسخ 5، 6، 7، و8 على خطأ في مكان آخر، نحصل على الشكل التالي، الشكل 2.



الشكل 2

أما إذا اتفقت النسخ 5 و6 على خطأ في مكان آخر، نحصل على الشكل 3.



الشكل 3

3- **الطريقة الثالثة:** وتسعى إلى رسم شجرة نسب المخطوطات اعتماداً على الحوادث التي تصيب مادة النص أو تصيب النص في أثناء نسخه.

والمقصود بالحوادث المتعلقة بمادة المخطوط أو بنسخه تلك الحوادث التي تطرأ عليه نتيجة العامل البشري كالأخطاء التي يرتكبها النساخ.

فلنأخذ مجموعة من المخطوطات، تعاني كلها وجود فراغ في المكان نفسه، فهذا الفراغ قد يكون نتيجة لإهمال ناسخ، قفز على جملة تبتدئ وتنتهي بالكلمة نفسها، هذا لو تعلق الأمر بنسخة واحدة، لكن في حالة وجود مجموعة من المخطوطات المستقلة التي تعاني كلها الأمر نفسه فمن المستبعد أن يقع جميع النساخ في الخطأنفسه في المكان نفسه، اللهم إذا وقع أحدهم فيه ونقل عنه آخرون، لكن إذاجرى العثور على مخطوط أكثر قدماً به ثقب أو بقعة لها مساحة المكان الفارغ نفسها، استبعدنا كل مصادفة، ونفهم أن الفراغ ناتج من هذا الثقب أو هذه البقعة، وأن المخطوط القديم هو نمطها، وكل ما يبقى علينا معرفته هو هل كل هذه المخطوطات نسخ مباشرة للمخطوط النمط، أم إن أحدها منقول عن الآخر، و النتائج نفسها يمكن استخلاصها في حالة وقوع حوادث أخرى شبيهة كالتمزقات، أو فَقْد الصفحات لبعض فقراتها بسبب قطع جوانبها عند التجليد أو عند الطي، أو صفحات منتزعة، فكل هذه الحوادث تسبب وجود الفراغات.

وتسبب حوادث أخرى خللاً في الترتيب، فالمخطوطات التي أزيحت فيها بعض فقرات النص من مكانها تنحدر بلا شك من نماذج، حيث تكون هذه الفقرات في ورقات مستقلة مزاحة من مكانها.

كما يمكننا أن نتصور حوادث أخرى، فلو جرى مثلاً إقحام الفقرة في نص أحد المخطوطات، هي من نص آخر، ثم وجدنا مخطوطاً آخر فيه هذه الفقرة في ورقة مستقلة، أدخلت عند التجليد خطأ في المكان نفسه، علمنا أن هذا المخطوط هو النمط.

إذا كانت هذه الحوادث تمكن من القول بالتبعية بين المخطوطات، فهي لا تمكّننا من نفيها، لأن الحوادث لا تكون معاصرة لزمن التحرير، فلو جرى العثور مثلاً على مخطوط ليس فيه ثغرة، فهذا الأمر لا يمكّننا من نفي كونه منقولاً من المخطوط ذي البقعة أو الثقب لإمكان كونه نُقل منه قبل وقوع الحادث.

4- **الطريقة الرابعة:** نظام **clarck**، يسعى إلى رسم شجرة نسب المخطوطات اعتماداً على ترتيب المخطوطات وعرضها بناء على الحوادث التي تصيب المادة أو النسخ.

يمكن الكشف عن العلاقة الأسرية بين المخطوطات اعتماداً على كيفية ترتيب صفحات المخطوط وعرضها، فبعض النساخ يحاولون إعادة نقل الصفحة وضبط سطورها وكلماتها، كما هي في النموذج المستنسخ منه، أي الحفاظ على الكلمات نفسها في السطر و السطور نفسها في الصفحة، ومن ثم عندما نحصل على مجموعة من المخطوطات مرتبة على نحو موحد، فانتماؤها إلى الأسرة نفسها مؤكد.

مع أنه في أغلب الأحيان لا يُجهد النساخ أنفسهم من أجل نقل المخطوطات على الشكل الذي جرى عرضها وترتيبها عليه في الأصل، فالحوادث التي تصيب مادة الأصل كالبقع والثقب، أو الحوادث التي تصيب النسخ عند نقلها بسبب إهمال النساخ أو تضليلهم يمكنها أن تعطي صورة عن الشكل التي هي عليه في الأصل، ومن ثم يمكن تصنيفها في أسر تساعد في بناء شجرة النسب **Stemma**.

فلو وجدنا في مخطوط ما أربعة أماكن فارغة في أربعة سطور متتالية، فهذا يعني أن الأصل المستنسخ منه فيه تشوه في آخر السطر أو أوله، أو فيه بقعة عمودية الشكل على طول أربعة أسطر.

وإذا وجدنا في مخطوط آخر فراغا في مكان ما، وبعيداً عنه وجدنا فراغاً آخر من الحجم نفسه يمكننا استنتاج أن المخطوط المستنسخ منه فيه ثقب سبّب وجود فراغ من الجهتين للصفحة، فمن البقعة العمودية يمكننا استنتاج عدد الكلمات في السطر، ومن الثقب يمكننا استنتاج عدد السطور في الصفحة، أما الحادث الذي يصيب الهامش الخارجي للورقة فيؤثر في بداية السطور في وجه الورقة وآخرها في الظهر، بينما يسبب وجود بقعة في الهامش الداخلي للورقة، أي بين الصفحتين، اختفاء نهاية السطور في الصفحة اليمنى وبداية سطور الصفحة اليسرى.

المبحث الثالث: منهج النقد التاريخي

المطلب الأول: النقد الخارجي

تمثل الوثيقة التاريخية الأساس الأول الذي يقوم عليه عمل المؤرخ، فالتأريخ للأحداث الماضية لا يتأتى إلا بطريقين، إما بالمشاهدة المباشرة للحدث وحضور وقائعه، وإما بدراسة الآثار التي خلفها هذا الحدث، وتنقسم هذه الآثار إلى آثار مادية وآثار كتابية، أما الآثار المادية فهي من اختصاص الأركيولوجي[1] الذي يعتني بدراستها ونقدها، أما الآثار الكتابية فهي ضالة المؤرخ، يسعى خلال دراستها إلى إعطاء الصورة الحقيقية للحدث، وحتى تكون هذه الصورة حقيقية فعلاً لابد من أن تكون الوثيقة نفسها حقيقية، وإلا جرى تضليل التاريخ والإنسانية جمعاء.

وتختلف الآثار المادية عن المكتوبة من حيث تقرير الوقائع، فالأولى أكثر ثقة، لأن البناء والعمران والتشييدات التي تخلفها الأمم الغابرة دالة بنفسها على هذه الأمم، حيث لم تخضع للتغيير ولا التبديل، إلا ما يفعله الزمن بها، بينما تعرف نصوص الوثائق عمليات إنسانية وطبيعية كثيرة كالنساخة وآفاتها، وتصاب بالتضليل والتدليس والزيادة والنقصان، كما يحدث تعددها تضارباً في أقوالها عن الحدث الواحد، ويكفي أن نلقي نظرة على حادثة «صلب المسيح» في الأناجيل الأربعة فقط لنرى كيف صوّرها كل إنجيل، ما يوجب الحذر الكبير عند التعامل مع النصوص التاريخية، ولقد أفاد منهج النقد التاريخي من علم الفيلولوجيا في كيفية التعامل مع النسخ الكثيرة للمخطوطات وطرق معالجتها، واختيار المخطوط الأنسب للدراسة والتمحيص عندخضوعه لنقد صحة الوثائق.

ولا بد للمؤرخ الذي يريد تطبيق المنهج النقدي التاريخي على وثائقه من قطع المراحل التالية:

- عملية البحث عن الوثائق وتجميعها: وهي أولى الخطوات التي يسلكها المؤرخ، وتسمى **Heuristik**، وتكمن أهميتها في كونها تقي من الوقوع في مزالق تاريخية، وتمكننا من جمع المعلومات الأساسية عن الحادث المؤرخ، ومن ثم إعطاء صورة حقيقية له، «فكأين من عمل من أعمال التحصيل، أو التأريخ عولج وفقاً لقواعد أدق المناهج قد

(1) قد يتداخل عمل المؤرخ وعمل الأركيولوجي أحياناً، لكن هذا لا يمنع من أن اختصاص كل منهما يبقى مميزاً في كثير من الأحيان، فالألواح الطينية البابلية تثير اهتمامهما معاً كونهما من الآثار المادية الدالة على وجود الحضارة البابلية، وكونهما أيضاً وثيقة مكتوبة تحتاج إلى قراءة رموزهاوفكها.

أفسده، بل قضي عليه قضاء مبرماً أمر مادي بسيط، هو أن المؤلف لم يقف على وثائق كان دورها أن توضح تلك التي كانت في متناول يده.»[1]

وتختلف عملية البحث والتجميع هذه عن تلك التي يقوم بها الفيلولوجي، في كون هذا الفيلولوجي يعمد إلى جمع نسخ المخطوط الواحد، بينما يعمل المؤرخ على جمع وثائق مختلفة، قاسمها المشترك حديثها عن الحادث نفسه المراد التأريخ له.

ولن تمر هذه العملية في أحوال جيدة إلا بلجوء المؤرخ إلى كل الأمكنة التي تحتوي هذه الوثائق، كالمكتبات والخزانات التابعة للمؤسسات الحكومية والكنسية والملكية والخاصة، والزوايا وكل ركن تركن فيه هذه الوثائق، وهي عملية شاقة لا محالة، لكنها ضرورية، لأن الوثيقة هي مرحلة البداية والسبيل الموصل إلى تحديد الوقائع الماضية ومعرفتها.

- عملية النقد والتمحيص: ولا يمكن من أجل الحصول على وثيقة فقط القيام بنشرها إلا بعد التأكد من صحتها وإثارة أسئلة أولية عنها، فلابد «أن نتساءل: من أين أتت هذه الوثيقة؟، ومن مؤلفها؟، وما تاريخها؟، فالوثيقة التي لا يُعرف شيء عن مؤلفها، وتاريخها، ومكان كتابتها، ومصدرها هي وثيقة لا تفيد شيئاً»[2]، وحتى في الحالات التي يُشار فيها إلى إحدى هذه المعلومات فلابد من التأكد من صحتها، فكم من وثيقة ونصوص نسبت إلى غير أصحابها، إما من طرف نساخها، وإما طرف المؤلف نفسه، خاصة إذا كان المؤلف مغموراً، فينسب كتابه إلى مؤلف معروف، حتى ينال اهتمام القارئ، ويعرف انتشاراً أكبر، وكم من وثائق حملت تواريخ قديمة، وهي حديثة العهد، فلو جرى العثور على وثيقة أو نص جاء في آخره: «حررت هذه الوثيقة يوم: 12 أيار 570 ق. م»، فهل كنا نسلم بالتاريخ المشار إليه فيها؟، طبعاً لا، فكيف لمحرر هذه الوثيقة أن يعلم أن المسيح الذي يؤرخ بميلاده سيولد بعد 570 سنة تماماً؟، فمحرر هذه الوثيقة عاش بلا شك بعد ميلاد المسيح.

من هنا كان لزاماً على كل مؤرخ ضابط أن يتحرى الصدق في وثائقه، ويتأكد من كل ما اشتملت عليه من معلومات وشهادات، لأن ذلك سيجنبه الوقوع في الخطأ التاريخي.

فما السبيل إلى التأكد من كل هذه المعلومات؟.

(1) بدوي عبد الرحمان، (مترجم) النقد التاريخي، أنجلوا وسينوبوس/ Langlois et Ch. Seignobos، «المدخل إلى الدراسات التاريخية»، مرجع سابق، ص 6.

(2) نفسه، ص 65 .

لا سبيل للمؤرخ إذا ما أراد التيقن من صحة معلومات وثائقه وشهاداتها إلا بإخضاعها لعملية النقد والتمحيص، وتمثل هذه العملية أهم أعمال المؤرخ الذي يتخذ النقد منهجاً له.

وينقسم نقد الوثائق والنصوص إلى قسمين، نقد خارجي ونقد داخلي.

النقد الخارجي: يسمى أيضاً نقد التحصيل[1]، ونقد الصحة[2]، وينقسم إلى نقد التصحيح ونقد المصدر.

أولاً. نقد التصحيح: معناه تصحيح الوثيقة من الأخطاء و التغييرات التي تشتمل عليها، فهو لا يختلف عما رأيناه في المنهج الفيلولوجي، ولعل الريادة التي عرفها المنهج الفيلولوجي في نقده للنصوص هي التي جعلت Langloisو Ch. Seignobos في كتابهما «المدخل إلى الدراسات التاريخية» يقتصران في حديثهما عن نقد التصحيح على أهم مبادئه، حيث يقولان: «واستخلص المنهج الصحيح لإصلاح النصوص، وردها إلى حالتها الأصلية، استخلص من التجارب الكثيرة التي قامت بها أجيال كثيرة من العلماء المحصلين، حتى أصبح هذا القسم من المنهج التاريخي اليوم أوفر أقسامه حظاً من الرسوخ وانتشار المعرفة به بين الباحثين، وكثير من الكتب المبسطة في الفيلولوجيا قد عرضته بوضوح، ولهذا السبب سنقتصر هنا على تلخيص مبادئه الرئيسة وبيان نتائجه»[3]، ونحن أيضاً اجتناباً لتكرار ما سبقت الإشارة إليه خلال تطرقنا للمنهج الفيلولوجي لن نتطرق إلى منهج نقد التصحيح، ونكتفي بما عرضناه من قبل.

ثانياً. نقد المصدر: قليلاً ما يتساءل المرء عن مصدر الأخبار التي يسمعها والمعلومات التي يقرؤها، ولعل انتشار الشائعات الكاذبة بين الناس بسرعة البرق لخير مثال لعدم التثبت من صحة الخبر والمجازفة في نقله وإشاعته، لكن المؤرخ الحاذق الأمين هو الذي يتثبت من مصدر كل وثيقة وقعت بين يديه قبل نشرها وإذاعتها احترازاً من تضليل قارئه، وعليه أيضاً ألا يسلم حتى بتلك الإشارات الصريحة إلى مصدر الوثيقة التي توضع في آخر كل وثيقة أو في أولها أو وسطها، لأنها لا تكفي بنفسها أبداً، بل يجب على العكس أن تكون في كثير من الأحيان محلاً للشك، فقد ذكرنا أن كثيراً من هذه الإشارات توضع

(1) نفسه ص 51.

(2) Pierre Salomon, Histoire et critique, troisième édition revue et augmentée. Institut de sociologie histoire économie, société, édition de l'université de Bruxelles 1987 p. 99
حيث عنون الفقرة التي عرض فيها للنقد الخارجي بـ:
La critique externe ou critique d'authenticité.

(3) عبد الرحمن بدوي (مترجم)، النقد التاريخي، Langlois et ch. Seignobos المدخل إلى الدراسات التاريخية، مرجع سابق، ص 54.

للتضليل أو لرفع قيمة بعض المؤلفات أو لتمجيد بعض الأشخاص، فوضعت الكتب المنحولة خاصة في العصر القديم والوسيط، وزيفت وثائق كاملة لسبب أو لآخر.

فما السبيل للتأكد من صدق كل هذه الإشارات؟، وما الإجراءات الواجب اتخاذها عند كل عملية لنقد المصدر؟.

أول ما يقوم به المؤرخ النا قد عند نقده للمصدر هو محاولة الإجابة عن الأسئلة المثارة سابقاً، أي من كاتب النص؟ أي تحديد هوية الكاتب، ومتى كتبت الوثيقة؟، أي تحديد زمانها، وأين كتبت؟، أي مكانها، و كيف وصلت إلينا؟، أي تحديد طرق انتقالها[1].

أما تحديد هوية الكاتب فقد يتطلب وقتاً طويلاً وبحثاً عسيراً، وفي بعض الأحيان يكون معقداً نتيجة لتشابه الأسماء، خاصة عندما يستعمل المؤلف كنيته فقط، أو تكون عائلته عائلة علم، فيصعب تحديد هوية المؤلف بين أفرادها، مثال عائلة ابن رشد وعائلة الرازي.. أضف إلى ذلك أن بعض الكتاب تتغير أسماؤهم لأحوال معينة كتقلدهم لمناصب سياسية أو دينية، فلو كتب أحدهم نصاً قبل تقلده لهذا المنصب[2]، أو قبل تغير حالته الاجتماعية فمن الصعب تحديد هويته، كما يوقع بعض الكتاب مؤلفاتهم بأسماء تتكون من حروف أسمائهم مع تغيير في أماكنها، فقد نشر François Rabelais سنة 1533م كتابه Pantagruel باسم: Alcofribas Nasier[3]، بينما ينشر بعضهم كتبهم بأسماء مستعارة من دون ذكر أسمائهم إطلاقاً[4]، ما يجعل معرفة المؤلف أمراً شبه مستحيل، ويبقى السبيل لمعرفة هوية المؤلف ما لم يذكر اسمه هو البحث عن عناصرها من النص نفسه والإشارات الداخلية التي اشتمل عليها.

أما زمن الوثيقة وتاريخ كتابتها فقد يشار إليه في أول النص أو وسطه أو آخره، فبعض الكتاب يشيرون إلى تاريخ الفراغ من الكتابة صراحة، وبعضهم يشير إليه ضمنياً في متن النص[5]، إلا أنه يجب على الناقد معرفة التقويمات المختلفة التي يؤرخ بها بحسب نوع النص

(1) Pierre Salomon, Histoire et critique, Op. Cit. p. 100

(2) تتغير ألقاب بعض الشخصيات بعد تقلدها لمناصب دينية أو سياسية أو لأحداث هامة في حياتهم، فمن حيث المناصب الدينية خير مثال تغير أسماء البابوات بعد تقلد منصب البابوية، أما المناصب السياسية فقد كان اسم لينين قبل الثورة البولشفية Vladimir Ilitch Olivanov، ومثال للأحداث الهامة تغير اسم أبي بكر الصديق بعدما كان عبد الله بن قحافة قبل الإسلام.

(3) Pierre Salomon, Histoire et critique, Op. Cit. p. 102

(4) كما فعل الطبيب Jean Astruc في كتابه:
Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que moïses s'est servi pour composer le livre de la Genèse.
الذي نشره من دون أن يشير إلى اسمه.

(5) يشير بعض المؤلفين صراحة إلى تاريخ كتابة مؤلفاتهم بالعبارة التالية: « وكان الفراغ منه...»، وقد يشير بعضهم إلى زمن كتابته ضمنياً كقول ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل: « فإن لهذه الدعوة أربعمئة عام ونيفاً وخمسين عاماً ظاهرة، والحمد لله رب العالمين» ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، الطبعة الثانية 1996م، الجزء الثاني، ص 205.

وعصره، فقد يرد التأريخ بالعصور كالتأريخ بعصر تأسيس الدولة الرومانية 753 ق.م، أوعصر الهجرة النبوية 622م، أو بالتأريخ بالأسر الملكية كالأسر الفرعونية أو البابلية.

على الناقد أيضاً بذل الجهد في نقد العناصر التاريخية والعمل على معرفتها واللجوء إلى كل القرائن التي تساعد على تحديد زمن الكتابة، كنوع المادة المكتوب عليها، أهي عظام أم رق أم جلد أم بردي، ونوع الحبر المستعمل، كما يمكنه أيضاً أن يلجأ إلى العلوم المساعدة في التأريخ كالتأريخ بمادة الكربون 14، وغيرها من التقنيات العلمية الحديثة.

ولتحديد مكان كتابة الوثيقة ينبغي معرفة الأحداث وأسماء أماكن وقوعها مع مراعاة تغيرها، والاستعانة من أجل تحقيق ذلك بالمعاجم الجغرافية والمصورات القديمة، و الإشارات التي يمنحها النص، وليس المقصود بالمكان دائماً المكان الجغرافي، بل المؤسساتي والاجتماعي أيضاً كالمحترفات والأديرة والقصور الملكية والمكتبات، وتعطي الاستعمالات اللغوية الخاصة ببعض البلدان إشارات هامة لتمييز مكان الكتابة.

وبعد تحديد هوية الكاتب وزمن الكتابة ومكانها، يبقى على المؤرخ تتبع الطرق والمسالك التي مر بها النص منذ كتابته لمعرفة إن كان النص أصلياً أو نسخة مأخوذة من الأصل، يمكنه أيضاً معرفة سلسلة النساخ من توقيعاتهم التي يلحقونها بآخر مستنسخاتهم، وإن لم يفعلوا استعان بكل الإشارات الواردة في متن النص أو حاشيته.

وتبقى الأداة الرئيسة لنقد النص هي التحليل الباطن للوثيقة المبحوثة، من أجل استخراج كل الأدلة التي تفيد في تقديم ما يعرفنا بالمؤلف وعصره وبلده وزمن كتابته، فنفحص خط الوثيقة، لنعرف إذا ما كانت ترجع فعلاً إلى الزمن التي نسبت إليه، ونفحص لغتها، فبعض النساخ المزيفين يخدعهم جهلهم بتاريخ اللغة وتطورها، فتصدر عنهم ألفاظ وتراكيب حديثة تكشف تدليسهم[1]، أما فحص الصيغ، خاصة عندما يتعلق الأمر بالوثائق الرسمية أو الكتب المهداة إلى شخصيات بارزة، فمن شأنه تحديد زمن الكتابة، فكل عصر ومكان تميزهما صيغة معينة، يمكن عند مخالفتها كشف تدليس الناسخ[2] وتزييفه، فالصيغ الإسلامية المعروفة «بسم الله» أو «الحمد لله»[1] تدل على عصر الإسلام، فلو وردت في وثائق من عصر الجاهلية، كشفنا أمر تدليسها بسهولة.

(1) تمكن ابن حزم اعتماداً على تتبع أقوال النساخ من إثبات أن موسى عليه السلام لم يكتب التوراة الحالية، لما وقف على آخر نص من سفر التثنية يقول ابن حزم: «وقوله لم يعرف قبره آدمي إلى اليوم بيان لما ذكرنا كاف، وأنه تاريخ ألف بعد دهر طويل ولابد»، الفصل. . مصدر سابق، الجزء الأول، ص 285، و هذه الملاحظة نفسها هي التي اعتمد عليها أبراهام بن عزرا وسبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة.

(2) بدوي عبد الرحمن، (مترجم) النقد التاريخي، أنجلوا وسينوبوس/ **Langlois et Ch. Seignobos** «المدخل إلى الدراسات التاريخية»، مرجع سابق، ص 67.

ومن مهام عملية نقد المصدر تحديد مصادر المؤلف ما أمكن، فإن لم يكن المؤلف نفسه قد عاش الأحداث أو نقل أقوالاً وأحداثاً وقعت قبله بأزمنة طويلة، فلا شك أنه اعتمد في تقريره عنها على مصادر قديمة على الناقد تحديدها، وإن أمكن الرجوع إليها للتأكد من صحة الاستشهادات والنقول، ولعل تحديد المصادر هذا هو الذي جعل جون أستروك **Jean Astruc** في كتابه « تخمينات عن المصادر الأصلية التي يبدو أن موسى استخدمها في تأليف سفر التكوين»

« Conjectures sur les mémoires originaux dont il parait que moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse ».

يدعي أن موسى اعتمد مصادر مكتوبة عند كتابته للسفر الأول من التوراة معللاً ادعاءه بقوله: ما كان لموسى أن يكتب أحداثاً سبقت ولادته آلاف السنين[2].

المطلب الثاني: النقد الداخلي

النقد الداخلي أو نقد الصدق: إذا كان النقد الخارجي يهتم بالنصوص والوثائق من حيث مضمونها وطرق انتقالها، ويعمل على تصحيحها بغض النظر عن محتواها ومضمونها، فاهتمام النقد الداخلي ينصب على الوثائق والنصوص من حيث المضمون والمحتوى، فهو يسعى إلى فهم النص وتفسيره، ثم يتساءل عن مدى عدالة المؤلف وضبطه في نقل الوقائع.

فقد تثبت عمليات النقد الخارجي صحة الوثيقة ونسبتها إلى صاحبها، ومع ذلك تكون المعلومات الواردة فيها غير حقيقية بسبب نقل المؤلف أخباراً كاذبة أو خاطئة، وقد تختلط عليه الأخبار، فيورد أحدها مكان الآخر، خاصة إذا تقاربت وقائعها زماناً ومكاناً.

من هنا يمكن تقسيم النقد الداخلي إلى قسمين:

(1) لا يعني ورود هذه الصيغ في بعض المؤلفات إسلام أصحابها، وإنما يدل فقط على أن عصر كتابتها أو أن مكان كتابتها أرض إسلامية، فكثير من المؤلفات المسيحية استعملت هذه الصيغ أو صيغاً شبيهة بها، و أكثر من ذلك فإن بعضاً من الترجمات العربية للأناجيل كانت تبتدئ بالبسملة الإسلامية «غير أنه من المؤكد أنه وجدت ترجمة عربية للعهد الجديد في مدينة قرطبة، تعود إلى سنة 908م، وهي من عمل إسحاق بن بلشك « **Velasco** »، ونجد التأثير العربي واضحاً فيها فيبدأ كل الجمل بالبسملة الإسلامية»، عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، المطبعة الإسلامية المدنية، الطبعة الأولى، 1993م، ص 125.

(2) جعل **Jean Astruc** مصدر علم موسى بالأحداث الواردة في سفر التكوين، والذي يعود زمن وقوعها إلى آلاف السنين قبل ولادته دائراً بين أمرين اثنين، إما مصدر إلهي، أي عن طريق الوحي، وإما مصدر مكتوب، ورجح المصدر الثاني بسبب عدم إشارة موسى إلى أن ما تلقاه من المعلومات الواردة في سفر التكوين هو وحي من الله عز وجل.

Astruc Jean, Conjecture sur les mémoires originaux... op. cit. pp. 131-132.

أولاً- نقد التفسير: يسعى إلى فهم النص في ذاته بعيداً عن الأفكار المقررة سلفاً، ويبتدئ بتحليل مضمون النص على نحو شمولي، واستخراج الأفكار الأساسية مع اجتناب التفسيرات التجزيئية، فالفكرة الأساسية للنص أو الوثيقة لا تتكون إلا بدراسة شاملة لمجموع النص.

ويمر التفسير بمرحلتين: أولاً إعطاء المعنى الحرفي ثم المعنى الحقيقي، ويتطلب تحديد المعنى الحرفي أساساً الإلمام باللغة التي كتب بها النص مع الأخذ في الحسبان المعاني الاصطلاحية للألفاظ، «فاللغة ليست نظاماً ثابتاً من الرموز، لكل تعبير فيها ولكل كلمة معنى محدد لا يتغير أياً كان الموضوع المستعملة فيه»[1]، بل العكس فكثير من الكلمات تكتسب معاني اصطلاحية بحسب العرف والبلد والدين، فكلمات«الصلاة»، و«الزكاة»، و«الحج»، وغيرها كلها كلمات أضحت مع ظهور الإسلام ذات معان جديدة، يجب عدم صرفها إلى معناها اللغوي إلا بقرينة، وكذا كل كلمة في نص أو وثيقة لا بد من تحديد معناها فيه بتحديد كل المواضع التي وردت فيها لمعرفة إذا كان المؤلف يستعملها دائماً بالمعنى نفسه، ويعطيها المقصود[2] نفسه.

ومما تجب مراعاته اختلاف الاستعمالات اللغوية باختلاف المناطق والأقاليم، فقد تعني الكلمة في قطر شيئاً وتعني في غيره شيئاً آخر، ولعل قصة أبي بكر مع أسرى حروب الردة حين سئل ما هو فاعل بهم؟، فأجاب: أدفئوهم، فقتلوهم، لأن الكلمة في تلك المنطقة تعني القتل، فهذا خير مثال للاختلاف الراجع إلى ختلاف المناطق.

كما تبدل لغة أهل حمير العين نوناً في فعل « أعطى»، لذلك لما كتب لهم رسول الله الكتاب الذي أعطاهم فيه أرضاً من أراضي الشام، استعمل فعل «أنطى» عوض «أعطى».[3]

---

(1) بدوي عبد الرحمن، النقد التاريخي، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ص **113**.

(2) ولتسهيل هذه العملية وضعت في أوروبا معاجم تاريخية على شكل كشافات مثل «كنز اللغة اللاتينية»، أو معاجم دي كانج **Du Cange**، ففي هذه الكشافات نجد أن الفقرة المخصصة لكل كلمة هي مجموعة من الجمل التي ترد فيها الكلمة مصحوبة باسم المؤلف، بدوي عبد الرحمن (مترجم)، النقد التاريخي، **Langlois et ch. Seignobos**، المدخل إلى الدراسات التاريخية، مرجع سابق، ص **114-115**.

(3) لما هاجر النبي ﷺ إلى المدينة، قدم عليه نفر من الداريين، فسألوه أن يجدد لهم كتاباً لما قطعه لهم من أرض الشام قبل الهجرة، فكتب لهم كتاباً نسخته: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أنطى محمد رسول الله لتميم الدري وأصحابه، إني أنطيتكم بيت عيون وحبرون والمرطوم، وبيت إبراهيم عليه السلام برمتهم، وجميع ما فيهم نطية بت، ونفذت، وسلمت ذلك لهم ولأعقابهم من بعدهم أبد الأبد، فمن آذاهم فيها آذاه الله»، عبد الحميد شاكر، رسائل الرسول، طرابلس-لبنان، جروس برس، الطبعة الأولى، **1995**م/**1415**هـ، ص **115**.

ومن المؤلفين من تكون لهم مصطلحاتهم الخاصة التي يستعملونها، ولا يقصدون المعنى المتداول، ما يحتم ضرورة دراسة مصطلحات المؤلف ومعانيه الخاصة، فاستعمال ابن حزم لمصطلحات «الظاهر» و «القياس» و«الإلحاد» تختلف عن استعمال هذه المصطلحات عند غيره.

ويؤدي السياق دوراً بالغ الأهمية في التفسير، فالعبارة قد يختلف معناها بحسب السياق الذي وردت فيه، فلا ينبغي تفسيرها معزولة عنه، بل لا غنى للمفسر عن قراءة النص كاملاً، إذا ما أراد تحديد معنى عبارة ما، فاقتباس كلمة أو عبارة مجردة من سياقها كثيراً ما يسبب إعطاء تفاسير بعيدة كل البعد عن معناها الحقيقي[1].

وقد تتطلب كل هذه العمليات وقتاً طويلاً من أجل تحديد المعنى الحرفي للكلمة، فمراعاة لغة العصر والقطر والمؤلف والسياق عمليات شاقة، خاصة أن النص مجموعة من العبارات والكلمات قد يصل عددها إلى المئات بل الآلاف، ومع ذلك يبقى المعنى الحرفي للكلمة غير موصل إلى المعنى الحقيقي الذي أراده المؤلف، فهذاالمؤلف يستعمل في بعض الأحيان عبارات، ويريد بها معاني خفية وملتوية للتمويه أو التعريض، وتساعده في ذلك معارفه اللغوية من مجاز واستعارة ومبالغة وتلميح، ما يوجب الانتقال من تحديد المعنى الحرفي إلى المعنى الحقيقي، وهو ما يشغل أكثر المهتم بعلم الهرمينوطيقا.

لكن كيف لنا أن نعرف أن المؤلف يقصد معنى ملتوياً أو خفياً؟، وكيف لنا أن نلج أغوار نفسيات المؤلفين لإدراك هذه المعاني الخفية؟.

---

(1) لقد أدى انتزاع كلمة « آية » الواردة في قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾، البقرة 106 من سياقها إلى فهم المقصود من الآية وهو المقطع من القرآن، مع أن السياق يدل على أن المقصود بها هو الرسالات السماوية السابقة، اليهودية والنصرانية والدليل قوله تعالى: ﴿ مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾ ۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾ أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾، سورة البقرة، الآيات **105-109**.

ليس ثمة قواعد مضبوطة يمكن العمل على أساسها، لكن هناك إشارات وقرائن يمكن خلالها فهم أن المؤلف يريد معنى غير ظاهر اللفظ وغير معناه الحرفي[1]، فإيراد المؤلف لعبارات لها معان حرفية غير مقبولة أو مضطربة أو غامضة أو مخالفة لمعتقده وأفكاره أو للوقائع التي عرفها، يعلمنا أن المعنى الحقيقي لهذه العبارة مخالف للمعنى الذي يريده المؤلف، وينبغي افتراض وجود معنى خفي، يحتاج لتحديده إلى مقارنة معانيه في كل المواضع التي ورد ذكرها فيها، على أمل أن نجد موضعاً يُمكن السياق فيه من كشف هذا المعنى الخفي، وقد جرى فعلاً الكشف عن المعاني الخفية لبعض الكلمات، فمسيحيو القرون الثلاثة الأولى يعبرون عن اسم المسيح بكلمة «سمكة»، لأن حروف هذه الكلمة في الإغريقية تكون بدايات الكلمات الخمس المكونة للعبارة الإغريقية التي تعني «يسوع المسيح ابن الله المخلص»[2].

ومع ذلك لتبقى عملية البحث عن المعنى الحقيقي الذي أخفاه المؤلف غير مضبوطة لعدم وجود أي معيار ثابت يعين على معرفة إذا كان هناك معنى ملتو أو خفي، ينطوي تحت العبارة التي نحن بصدد تفسيرها، ولقد أكدت التجربة العملية أن المؤلف «يستعمل المعنى اللغوي إذا أراد أن يكون مفهوماً، ولهذا فمن النادر أن نجد المعنى الملتوي في الوثائق الرسمية والأخبار التاريخية، ففي هذه الأحوال كلها نجد أن الشكل العام للوثيقة يؤذن بافتراض أنها مكتوبة حرفياً، وعلى العكس ينبغي أن نتوقع وجود معنى ملتو، حينما لا يهم المؤلف أن يكون مفهوماً، أو حينما يكتب لجمهور يمكنه أن يفهم تلميحاته ومضمراته، أو لمريدين دينيين، ينبغي لهم أن يفهموا رموزه ومَجازاته، وهذا هو الشأن في النصوص الدينية والرسائل الخاصة»[3]، وتعد الأمثال الإنجيلية الواردة على لسان المسيح مثلاً واضحاً لهذا النوع من المعاني الخفية، حيث يسعى المسيح فيها إلى تبليغ مراده لأتباعه فقط[4].

---

(1) لقد نص علماء الأصول المسلمون على عدم صرف اللفظ عن ظاهره إلا بقرينة، لأن من شأن ذلك أن يفتح الباب أمام التأويلات الرمزية التي تبعد النص عن حقيقته، ولا تخضع لأي ضابط علمي، كما حدث في الفكر المسيحي الغنوصي، ومن قبله الفكر اليهودي اللذين عرفا هذا النوع من التأويلات الرمزية، ويعد فيلون الاسكندري من أوائل اليهود الذين مارسوا هذا التفسير، وطبقوه على نصوص التوراة محاولاً رد التناقضات والمعاني السلبية التي يتضمنها ظاهر النص.

(2) Pierre Salomon; Histoire et critique, Op. Cit. p. 128.

(3) بدوي عبد الرحمن (مترجم)، النقد التاريخي، **Langlois et ch. Seignobos** المدخل إلى الدراسات التاريخية، مرجع سابق، ص 118 .

(4) اتسم جل كلام المسيح بالغموض والمعاني الملتوية حتى جعلت تلاميذه ينبهونه إلى هذا الأمر في قولهم: «فدنا منه تلاميذه، وقالوا له: لماذا تخاطبهم بالأمثال؟، فأجابهم: أنتم أُعطيتم أن تعرفوا أسرار ملكوت الله وأما هم فما أُعطوا. » متّى10 : 13-11.

ثانياً- نقد الدقة والأمانة[1]: يسعى إلى التشكيك في المؤلف نفسه، فحتى في الوقت الذي تثبت فيه نسبة الوثائق إلى أصحابها، ويؤكد النقد الخارجي ذلك، فهناك أسئلة ذات أهمية كبيرة تفرض نفسها بإلحاح، وتتمثل في مدى ضرورة تصديقنا للمؤلف فيما يخبر عنه، فلعله كذب، أو أخطأ الفهم، أو وَهِم، أو التبس عليه الأمر، خاصة في وجود وثائق ونصوص يكذب بعضها بعضاً، ويناقَض بعضها بعضها الآخر، فأدى ذلك إلى وجوب الشك في الكل، وضرورة تطبيق النقد السلبي للتمكن من فرز الأقوال الكاذبة والخاطئة من الصادقة والمضبوطة، و بالأحرى تمييز المؤلفين الكذبة غير الضابطين لرواياتهم من الصادقين الضابطين لها، ولن يتحقق ذلك إلا بإجراء بحث دقيق عن المؤلف، لمعرفة إذا ما كان محلاً للثقة أو لا، وهل شهادته شهادة صحيحة موافقة للواقع أم لا، «ولهذا يمكن التمييز بين نقد الأمانة، وهدفه معرفة إذا كان مؤلف الوثيقة لم يكذب، ونقد الدقة، وهدفه معرفة إذا كان لم يخطئ»[2].

ويمكننا تطبيق هذا النقد خلال مجموعة من الأسئلة عن المؤلف، تنقسم إلى سلسلتين[3]، أولاهما تتعلق بأمانته والثانية بدقته وضبطه.

السلسلة الأولى- تتعلق بأمانة المؤلف، وتجعلنا نتساءل: هل أحوال المؤلف تجعله يميل إلى عدم الأمانة، كأن يحاول تحقيق منفعة لنفسه، فيقدم معلومات كاذبة، ونصادف مثل هذا الأمر في الوثائق الرسمية، حيث تسعى السلطات لإخفاء بعض الأمور عن العامة لأوضاع أمنية أو سياسية، كالكذب في عدد القتلى في حرب أو كارثة طبيعية، وقد يكون المؤلف مُكرَهاً على كتابة نص أو وثيقة، وتختلف الإكراهات والضغوط التي يواجهها المؤلفون، فبعضها اجتماعي؛ عادات وأعراف وتقاليد، تضطره إلى موافقتها، وبعضها اقتصادي وسياسي، يضطر معها إلى عدم مخالفتها كاستصدار بعض الفتاوى الفقهية ذات الطابع السياسي، وقد يكون المؤلف حاقداً على فرد أو جماعة، فيكذب للتشهير بها أو تحقيرها، كما يمكنه الكذب عند انتمائه إلى جماعة معينة لتمجيدها ورفع شأنها، ومن أسباب الكذب أيضاً تملق بعض المؤلفين لجمهورهم أو لرؤسائهم، فيعمدون إلى تشويه الحقائق بإضافة تفاصيل جذابة شائقة.

---

(1) سنلاحظ خلال حديثنا عن نقد الدقة والأمانة أن هذا النقد لا يختلف عن منهج المحدثين في الجرح والتعديل، لما تعرضوا للعدالة والضبط عند الرواة، ويكفي أن نذكر بتعريف الحديث الصحيح عند هؤلاء لبيان ذلك، فالصحيح هو ماروه عدل ضابط عن مثله معتمد في ضبطه ونقله المنظومة البيقونية لطه بن محمد البيقوني.

(2) بدوي عبد الرحمن (مترجم)، النقد التاريخي، **Langlois et ch. Seignobos** المدخل إلى الدراسات التاريخية، مرجع سابق، ص 128.

(3) نفسه، ص 128-129.

أما السلسلة الثانية من الأسئلة فتسعى إلى البحث عن دافع إلى الشك في دقة أقوال المؤلف، وضبطه بالتساؤل إذا ما كانت الأحوال التي عاشها تسمح له بإعطاء تفاصيل دقيقة عن الواقعة التي يؤرخ لها، كأن يكون نفسه شاهداً عليها، قريباً من مسرح وقوعها، أم إنه وَهِم في ما قاله عنها، أو تأثر بأحكام مقررة سابقاً في ذهنه، جعلته ينساق إلى تحريف الوقائع بلا شعور منه، هل كان في موضع يسمح له بالمشاهدة، أو أن الرؤية تصعب من موضعه، هل سجل ما لاحظه مباشرة، أم بعد مرور سنوات على وقوع الحادث؟، حيث يمكن في هذه الحالة اختلاطها بأحداث أخرى، فالذاكرة مهما قويت تبقَ مهددة ومعرضة للاضطراب.

يجب الحذر أيضاً عندما ينقل المؤلف وقائع من طبعها السرية والكتمان، حيث لا يمكن المؤلف أن يكون معايناً لها كالأسرار الزوجية[1] والأسرار الأمنية للدول ما يستحيل معه الاطلاع بصفة شخصية.

وتبقى كل هذه الأسئلة بلا فائدة، متى كان المؤلف مجهولاً، فتبقى النصوص والوثائق المجهولة المؤلف شهادات من الدرجة الثانية[2]، لا قيمة لها، وكثيراً ما يكون أصلها روايات شفهية، تناقلتها الألسن سنين كثيرة، ليجري بعد ذلك تدوينها اعتماداً على الذاكرة، ما يجعلها أكثر عرضة للتحريفات والزيادات، ولعل أبرز فرع من هذه المنقولات الشفهية الأدب الأسطوري، ولقد اهتم بعض المؤرخين بهذه الأساطير، لأنها تتضمن حقائق تاريخية، وتبقى مهمة الناقد فرز هذه الحقائق من الأساطير التي اختلطت بها، « وعلى هذا النحو سار البروتستانت العقليون في معالجتهم لروايات الكتاب المقدس في القرن الثامن عشر»[3].

وحتى في هذه الحالة التي يُجهل فيها المؤلف، يمكن إخضاع النص للتحليل النقدي الداخلي لمعرفة مدى قيمة هذه النصوص الفكرية، وإلى أي مدى هي محقة فيما تعرضه له، فالوثائق المضطربة غير المنطقية المخالفة للواقع والعقل تبقى بلا أهمية، سواء عُلم أصحابها أم جُهلوا، بينما تستمد أخرى صدقها من مضامينها الموافقة للعقل والمنطقَ، يقول إسلامبولي عند إثباته لصحة النص القرآني من القرآن نفسه: «والنص القرآني

(1) نتساءل: كيف علم محرر قصة زنا لوط بابنتيه الواردة في سفر التكوين الإصحاح : 19/30-38 بهذه القصة مع أنهما كانتا مع أبيهما وحدهما، كما صرح بذلك النص، أم إنهما أطلعاه على هذه الفعلة التي يعاقب مرتكبوها في شريعة التوراة بالرجم حتى الموت، وقد عدّ ابن حزم هذه القصة دليلاً على عدم صحة التوراة، يقول ابن حزم: «ليست هذه صفات الأنبياء ولا كرامتهم، ولا صفات من فيهم شيء من الخير، لكن صفات الكلاب الذين وضعوا لهم هذه الخرافات الباردة التي لا فائدة فيها ولا موعظة ولا عبرة، حتى ضلوا بها، ونعوذ بالله من الخذلان، » ابن حزم- الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 225 .

(2) شهادات من الدرجة الثانية، أي إن المؤلف لم يكن نفسه معايناً للأحداث، بل سمع أو نقل عن غيره.

(3) بدوي عبد الرحمن (مترجم)، النقد التاريخي، Langlois et ch. Seignobos المدخل إلى الدراسات التاريخية، مرجع سابق، ص 142.

قابل للدراسة والتأكد من صحة مضمونه على صعيد الآفاق والأنفس من خلال مراكز
ومؤسسات علمية على جميع الاختصاصات، فإذا ثبت أن مضمونه خطأ ومناقض لمحل
الخطاب من الآفاق والأنفس يكون نصاً قد جرى تحريفه والتلاعب به قطعاً رغم أنف
الجميع، ولو ألف المؤمنون آلاف المجلدات عن صحته، ونقلوا الإجماع على ذلك والتواتر
له، لأن النص القرآني لا يمكن أن يتناقض مع محل خطابه ولا بأي حال، أما إذا ثبت أنه
نص منسجم كل الانسجام مع سيرورة الآفاق والأنفس وصيرورتها، حيث أصبح النص
القرآني المتلو صورة لغوية للصورة الموضوعية، فلا شك في أن هذا النص رباني، وهو
صحيح لم يصب بأي تحريف أو تلاعب، ولو جرت في التاريخ محاولات لذلك، فالأمر
تجاوز موضوع السند والإسناد وعدالة الرواة والمشكلات التي رافقت النص القرآني، لأن
كل هذه الترهات كانت تسقط في زمانها أمام نور النص القرآني»[1].

عملية المقابلة: تعد عملية مقابلة الشهادات الواردة في الوثائق المختلفة ببعضها ذات
أهمية كبرى في مراقبة مدى صحة الشهادات، ويعدها بعض المؤرخين من الوظائف التي
يقوم بها النقد الداخلي، بينما عدها آخرون عملية مستقلة عنه[2]،ومن شروط المقابلة
الصحيحة بين الشهادات ألا تكون إلا بين الوثائق المستقلة، أي ألا تؤدي إحداها ما تؤديه
نقلاً عن الأخرى، إذ ليست لها قيمة عملية إلا في وجود هذه الاستقلالية، وتؤدي المقابلة
بين شهادتين واردتين في وثيقتين مستقلتين إلى ثلاث نتائج:

1- الاتفاق بينهما ما يعني صحة الشهادة، مع الإشارة إلى أن هذا الاتفاق لا يكون
متطابقاً مطلقاً، فالتغييرات الطفيفة لا تنقص قيمة الشهادة، بل العكس، تعززها، حيث
فقد يجعلنا التوافق المطلق بين شهادتين نشك في استقلاليتهما، فيستحيل أن ينقل
شاهدان الشهادة نفسها بالطريقة نفسها والعبارات نفسها، وإن عاينا الواقعة في الوقت
نفسه، اللهم إذا نقل أحدهما شهادة الآخر.

2- اختلاف الشهادتين أو تناقضهما، كأن يورد أحدهما أمراً ويورد الآخر ضده،
وتدفعنا هذه الحالة إلى البحث في صدق كل منهما، وأيهما غير صحيحة، وأي الشاهدين

(1) سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني - تاريخ ومعاصرة - رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني، سوريا، دمشق، دار الأوائل، الطبعة الأولى، 2002، ص 6-7.

(2) عدّ Pierre Salomon مراقبة الشهادات عن طريق المقارنة، العملية الخامسة والأخيرة من عمليات النقد التاريخي أو نقد الصدق، والمتمثلة في نقد التفسير، ونقد الجدارة (critique de compétence)، ونقد الأمانة (critique de sincérité)، ونقد الضبط (critique d'exactitude)، ومراقبة الشهادات. Histoire et critique Op. Cit. p. : 122-167. بينما عدها L. Genicot عملية مستقلة، حيث جعل النقد التاريخي ينقسم إلى قسمين، نقد الشاهد ويتضمن النقد الخارجي والنقد الداخلي، ثم نقد الشهادة، ويتضمن مراقبة الشهادات عن طريق المقارنة Critique historique Op. Cit. p. 26-27.

كان غير أمين أو غير دقيق، ولا نسعى إلى الجمع بينهما، ونجتنب كل توفيق بينهما، فالحقيقة واحدة، وليس ثمة حقيقة وسطية، ولن يكون توفيقنا إلا عملية تلفيقية.

3- سكوت إحدى الوثيقتين عن ذكر أحداث أوردتها الأخرى، وفي هذه الحالة قد نرفض هذه الإضافة، إذا ما كان شاهد الوثيقة التي سكتت عنها أكثر دقة وأمانة، وكانت الأحداث مما لا يمكن إغفاله، أو إذا كان الشاهد الذي أوردها ممن يسعون إلى التشويق أو الإثارة عند الرواية، ولا تكون المقابلة بين شهادات الوثائق وحدها، بل يمكن مقارنة الشهادة الواردة في النص بالقوانين الميتافيزيقية أو الفيزيائية أو الأخلاقية.

فالقوانين الميتافيزيقية مجموعة من المبادئ تبنى على أسس ثابتة، لا تعرف الاستثناءات، كما تحكم القوانين الفيزيائية عالم الطبيعة وتنظم سيره، بينما تحكم القوانين الأخلاقية أفعال الناس ونشاطاتهم اليومية، فإذا ما وردت شهادة منافية لإحدى هذه القوانين دفعنا ذلك إلى الشك في مدى صحتها، فلا نصدق نصاً دينياً فيه دعوة إلى الكذب أو السرقة أو غير ذلك مما يتنافى والأخلاق التي اتفقت كل الأديان على ذمها، وكذا إذا ورد نص مخالف لقوانين الطبيعة، إلا ما يروى عن أنه معجزة، فمن خصائص المعجزة خرقها للقانون الطبيعي.

خلال دراستنا لمنهجي النقد الفيلولوجي والنقد التاريخي نلاحظ مدى ارتباطهما ببعضهما، فالفيلولوجي كثيراً ما يحتاج إلى إعمال النقد التاريخي عند قراءته للنصوص اللغوية لمعرفة الملابسات التاريخية، والاوضاع التي أنتجت هذا العمل الأدبي، كما يلجأ المؤرخ إلى تطبيق المنهج الفيلولوجي، وطرق نقده للنصوص للتأكد من مدى صحة النص الذي تتناوله الأحداث والوقائع التاريخية، والمنهجان معاً عرفا تطوراً كبيراً منذ عصر النهضة إلى مطلع القرن 20 م، وكان للمادة الأدبية التي أنتجتها العصور الوسطى دور كبير الأهمية في هذا التطور، إذ مثلت موضوع تطبيق هذين المنهجين.

ولم تكن الدراسات النقدية[1] التي عرفها الكتاب المقدس، والتي قامت أساساً على هذين المنهجين سوى امتداد مألوف لهذه الظاهرة النقدية، فنصوص الكتاب المقدس، عانت وتعاني مشكلات ناتجة من فعل الزمن والإنسان بها، تمثلت في وجود نصوص منحولة، وأخرى مكذوبة، وأخرى محرفة ومبدلة، جعلته يعرف طرق النقد نفسها ومناهجه التي عرفتها النصوص الإغريقية.

وسنبرز خلال الشق التطبيقي من هذا البحث كيف بوشرت طرق نقد نصوص الكتاب على نحو شبيه لما عرفته النصوص الإغريقية واللاتينية.

---

(1) عند تعريفها للنقد التوراتي عرضت بعض المعاجم تعريف بعض أنواع النقد، هي في حقيقتها داخلة في هذين المنهجين الفيلولوجي والتاريخي، فقد تطرق **Dictionnaire Biblique** إلى نقد النص والنقد الأدبي، وكلاهما يدخل في النقد الفيلولوجي، وتطرق للنقد الداخلي والنقد الخارجي، وهما أيضاً يدخلان في النقد التاريخي، أما **La Grande Encyclopedie Larousse** فقد تطرقت لنقد التفسير أو الهرمينوطيقا، وهو يدخل في النقد التاريخي أيضاً.

الفصل الثاني

أسس حركة نقد الكتاب المقدس

المبحث الأول: مشكلة تدوين الكتاب المقدس

المطلب الأول: مشكلة تدوين أسفار العهد القديم

إذا كانت التوراة التي بين أيدينا اليوم تحمل بقية مما ترك آل موسى وآل هارون[1]، فإنها لم تأخذ شكلها النهائي الذي هي عليه اليوم إلا بعد مرور عدة قرون، وقد مر تدوين أسفار العهد القديم بمراحل كثيرة أهمها:

المرحلة الشفهية- فمن سمات القبائل الرحل اعتمادها في نقل الذكريات الوطنية والعائلية على المرويات الشفهية، وقد كانت القبائل العبرية[2] قبائل بدوية، تعتمد الرعي والترحال بحثاً عن الكلأ لقطعانها، وتحكي التوراة كيف رحل أبرام من أرضه أور الكلدانيين برفقة أبيه تارح[3] إلى أرض حاران، ثم برفقة ابن أخيه لوط من حاران إلى

---

(1) مع ما عرفته التوراة والإنجيل من تحريف وتبديل، كما يستنتج ذلك من الحركة العلمية لعلماء الغرب، فلا أحد
من جمهور أئمة المسلمين يدعي أنها محرفة كاملة، وأنها لا تحمل شيئاً من كلام الله إطلاقاً، لكن لعدم التمكن من
تحديد ما حُرِّف مما لم يُحرَّف والتحقق من ذلك بطل العمل بمجموع النص، وانتفى صدقه، يقول ابن تيمية: «وقد
قدمنا أن المسلمين لا يدعون أن كل نسخة في العالم من زمن محمد بكل لسان من التوراة والإنجيل والزبور بدلت
ألفاظها، فإن هذا لا أعرف أحداً من السلف قاله، وإن كان من المتأخرين من قد يقول ذلك، وهناك بعض المتأخرين
من يجيز الاستنجاء بكل ما في العالم من نسخ التوراة والإنجيل، فليست هذه الأقوال ونحوها من أقوال سلف الأمة
وأئمتها، ابن تيمية، «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، تحقيق علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر
وحمدان محمد، دار العاصمة- الرياض، الطبعة الأولى، 1414هـ، الجزء الثاني، ص 448.
إلى الأمر نفسه أشار ابن حزم في قوله: «ما نزل القرآن والسنة عن النبي ﷺ بتصديقه صدقنا به، وما نزل النص
بتكذيبه أو ظهر كذبه كذبنا به، وما لم ينزل نص بتصديقه أو تكذيبه، وأمكن أن يكون حقاً أو كذباً لم نصدقهم ولم
نكذبهم وقلنا، ما أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقوله، كما قلنا في نبوة من لم يتنبأ باسمه نص، والحمد لله
رب العالمين »، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، الجزء الأول، ص319.
(2) لا ينصب اسم العبرانيين على بني إسرائيل وحدهم، كما يظن كثيرون، وإنما هو اسم أُطلق على جميع القبائل
الرحل التي تنتقل بين مناطق الجزيرة العربية، يقول أحمد سوسة: «أما مصطلح العبري» أو «العبراني» فكان يطلق
نحو الألف الثاني قبل الميلاد، و قبل ذلك على طائفة من القبائل العربية في شمال جزيرة العرب في بادية الشام،
وعلى غيرهم من الأقوام العربية في المنطقة، حتى صارت كلمة عبري مرادفة لابن الصحراء أو ابن البادية عموماً،
وبهذا المعنى وردت كلمة «الإبري» و«الهبيري» و«الهبيرو» و«العبيرو» في المصادر المسمارية والفرعونية، « أحمد
سوسة، العرب واليهود في التاريخ، دمشق، العربي للإعلان والطباعة والنشر، الطبعة الثانية، المقدمة، ص ف.
(3) لا تشير التوراة إلى وجود خلاف عقدي بين إبراهيم وأبيه، كما نص على ذلك القرآن، ولا أن هجرته عليه السلام
كانت إلى الله، وكل ما أشارت إليه خروجه برفقة أبيه وزوجته وابن أخيه لوط قاصدين أرض كنعان عبر حاران،
من دون ذكر سبب هذه الهجرة، فهي بذلك هجرة لا تختلف عن الهجرات التي اعتاد سكان الهلال الخصيب القيام
بها، فأبرام التوراتي أو أبراهام يختلف على نحو كبير عن إبراهيم الخليل الواردة قصته في القرآن، فالأول خرج
طالباً للرزق باحثاً عن المراعي والمكاسب الدنيوية التي نالها فعلاً، فملك وابن أخيه القطعان الكثيرة من الماشية
التي كانت سبباً في وقوع الخصام بين رعاتهما، (التكوين2: 13-9)، أما الثاني فقد خرج مهاجراً إلى الله طالباً
هدايته راجياً رحمته باحثاً عمن يتبع دعوته، ﴿ فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾.

أرض كنعان، ومنها إلى مصر، وكيف افترقا لما كثرت قطعانهما واختصم رعاتهما بسبب الكلأ[1]، وكيف رحل يعقوب شمالاً إلى سهل آرام[2]، والأمر سيان لدى إخوة يوسف، أما خروج موسى ببني إسرائيل من مصر، فلا يختلف من حيث وقائعه وأحداثه -في نظر بعض الباحثين- عما تواجهه له عادةً القبائل الرحل من قساوة في المعيشة ونقص في الأنفس والثمرات، حيث يكون دافعاً إلى التنقل من المناطق الصحراوية الجافة إلى المناطق الخصبة.

ولما كانت الأمية هي الغالبة على القبائل البدوية، لم يكن لهذه القبائل سبيل إلى الحفاظ على الذكريات والأناشيد الحماسية التي تحتاج إليها في الأعياد الدينية والمناسبات الاحتفالية والحروب القبلية سوى ذاكرة الشيوخ التي أدت دور الخزان الثقافي والمعرفي للقبيلة، بغض النظر عما يعترض هذه الذاكرة من آفة النسيان نتيجة لكبر أصحابها وتقدمهم في السن، فتختلط الذكريات الواقعية بالروايات الخيالية والأسطورية.

ومعظم كتب العهد القديم هي من هذا القبيل، مجموعة من الآداب الشفهية والتقاليد الشعبية التي كانت تُتلى من الذاكرة وقت الحاجة، إذ كانت الذاكرة الطريق الوحيد لتداول الأفكار وانتقالها.

ونظراً إلى الأوضاع التي عاشها شعب إسرائيل، فقد تراكم لديه موروث شفهي كبير، يفوق ما ضمته دفتا الكتاب المقدس، فقد تميز بتعدد المناسبات الدينية والشعائر الموسمية وكثرة الحروب والاحتفالات الشعبية، فأبدع في ذروة النصر، كما أجاد في منتهى اليأس والقهر، يدل على ذلك كثرة الأناشيد الواردة في العهد القديم أمثال نشيد النصر[3]، وأنشودة البئر الشهيرة[4]، ونشيد موسى[5]، ونشيد دبورة[6]، وتدخل الأمثال والعبر والحكم وأدعية التوبة ضمن هذا التراث الشفهي الهائل الذي لا يمثل الكتاب سوى جزء يسير منه، «إن هذا الكراس، أي الكتاب المقدس غير كامل، لأنه كتب بلغة ومنظور كانا قبل عشرين إلى ثلاثين قرناً، حدث خلالها تطور متسارع، ثم إنه لا يجري تلخيص ألف سنة من التاريخ بألف صفحة من دون أن تفقد الكثير من جوهرها»[7]، خاصة أن

(1) التكوين 13: 12.

(2) التكوين 28.

(3) إشعيا 26.

(4) العدد 16: 21.

(5) تثنية 32.

(6) القضاة 5.

(7) جون بوتيرو، ولادة إله التوراة والمؤرخ، ترجمة جهاد الهواش وعبد الهادي عباس، سورية، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الأولى، ص 21.

الكتاب لم يقتصر في سرده للروايات والأساطير على ما صادف شعب إسرائيل، بل تعداها إلى رواية قصص الشعوب الأخرى، فقصة أيوب عليه السلام لا تمت إلى شعب إسرائيل بصلة، ومع ذلك جاء ذكرها في سفر كامل.

المرحلة الكتابية- لم يبدأ تدوين التاريخ الإسرائيلي إلا بعد قيام مملكة داوود وسليمان عليهما السلام[1] (970-931) ق.م، لما بدأت المملكة تعرف استقراراً، وانتقل حال شعبها من النظام القبلي إلى نظام الدولة المستقر، فتَكَوَّن في أورشليم عاصمتها ومركزها الديني على غرار المملكات الأخرى نخبة من الموظفين المَلَكيّين، كوَّنوا ما عُرف بسلك الكتبة، تمثلت مهمتهم في حفظ الوثائق التاريخية والمراسلات الملكية، وفي عهد سليمان قام أحد هؤلاء بتحرير تاريخ داوود الوارد في سفر صموئيل الثاني، العدد التاسع، الإصحاح العشرين، وسفر الملوك الأول، الإصحاح الأول، العدد الثاني، وأعاد كاتب آخر تحرير هذا التاريخ نفسه محاولاً إعطاءه طابعاً لاهوتياً.

وقد كان داوود نفسه كما تحكي المصادر اليهودية شاعراً ومنشداً[2]، وقد قام بكتابة بعض المزامير التي تُعد النواة الأولى التي نُسجت حولها المزامير الحالية المنسوبة إليه كاملة، وكذلك الشأن لدى سليمان وسفر الحكمة المنسوب إليه، فما كتبه كان يسيراً مقارنة بما يضمه السفر الحالي، وبعد موت سليمان وانشقاق مملكته إلى مملكة الشمال إسرائيل ومملكة الجنوب يهوذا، تكون لدى كل مملكة سلكها الخاص من الكتبة، فنهض كل سلك يُدون ما علق بذاكرته من قصص الآباء ورواياتهم عن الخلق، وأيام الطوفان، والخروج من أرض مصر والتيه والحروب التي خاضها الأسلاف لدخول أرض الميعاد، وكل الأحداث التي كونت بعد ذلك الأسفار الخمسة، وتميزت رواية كل مملكة من نظيرتها مع أن كلتيهما تدّعي رواية الحدث نفسه، وتميزت رواية مملكة يهوذا بإطلاق اسم «يهوه»

(1) نقصد هنا كتابة التاريخ الإسرائيلي بما فيه كتب الشريعة، وهذا لا يعني أن التوراة لم تُكتب أول مرة إلا في هذا الوقت، فقد أنزل الله التوراة مكتوبة على نبيه موسى عليه السلام، كما ذُكر ذلك في التوراة، وأقره القرآن، يقول تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا ۚ سَأُو۟رِيكُمْ دَارَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴾، سورة الأعراف، آية 145.

(2) لا تعد التوراة داوود وسليمان عليهما السلام من الأنبياء، كما ذكر القرآن، وإنما أول ملوك بني إسرائيل بعد شاول أو طالوت، وتصفهم بأقبح الصفات التي يتعالى ويتنزه عنها عامة البشر، فنسبت إلى داوود تهمة الزنا بزوجة قائده أوريا، (سفر صموئيل الثاني: 11)، ونعتت سليمان بالكفر والردة وعبادة الأوثان، (سفر الملوك الأول4: 11-8)، أما القرآن فيعدهما من الأنبياء الصالحين العالمين، وأشار إلى أن الله آتى داوود الزبور كتاباً منزلاً من عنده مثله مثل سائر الكتب السماوية: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَـٰنَ عِلْمًا ۖ وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾، سورة النمل، الآية 15.

على الذات الإلهية بأسلوب قصصي صرف، تميز بروعة الإيجاز وقوة العبارة، وسميت هذه الرواية لدى المختصين التقليد «اليهوي» نسبة إلى «يهوه»[1].

أما رواية مملكة إسرائيل للأحداث التي عاشها الأسلاف، فهي أكثر تحفظاً من رواية يهوذا، نظراً إلى الانحرافات العقدية لمملكة إسرائيل وزيغها عن طريق الله، إذ لم يتولَّ فيها الحكم ملك مؤمن قط، ولقد بيَّن ابن حزم[2] خلال إحصاء ملوك إسرائيل أن هذه المملكة لم يملك فيها ملك مؤمن إطلاقاً، على عكس مملكة يهوذا التي انتقل فيها الملك بين مؤمن وكافر، وفي مملكة إسرائيل ظهر معظم أنبياء هذه الحقبة أمثال إليا واليشع وهوشع الذين نهضوا نتيجة للواقع المنحرف الضال الذي عاشته مملكتهم للاضطلاع بعملية الإصلاح، وتميزت هذه الرواية بإعطائها للذات الإلهية اسم إلوهيم، ومن هنا أخذت اسم التقليد «الإلوهيمي»، وتميزت بأسلوب قصصي، يحاول الابتعاد عن الرواية الصرفة إلى الرؤية اللاهوتية، وخلافاً للتقليد اليهوي الذي صور يهوه على شكل بشري، يأكل ويشرب ويحب ويكره، حاول التقليد الإلوهيمي تنزيه إلوهيم عن هذه الصفات البشرية.

وبعد سقوط مملكة إسرائيل في يد الآشوريين سنة 722 ق. م هاجر بعض أهلها إلى مملكة يهوذا حاملين معهم رواياتهم الإلوهيمية للأحداث الماضية، كما دونتها كتبتهم وأنبياؤهم، ومنها سفر الشريعة، والغريب أن مملكة الشمال مع دوام الكفر في صفوف ملوكها، فقد جرى الاحتفاظ فيها بسفر الشريعة، ونتيجة لهذا التلاقي بدأت عملية دمج الروايتين اليهوية والإلوهيمية وجمعهما في كتاب واحد، فكان يؤتى بالروايات عن الموضوع الواحد من الروايتين معاً، وتوضع جنباً إلى جنب، فتلحق القصص عن الخلق مثلاً عند كتبة إسرائيل بقصته عند كتبة يهوذا، والأمر نفسه في قصص الطوفان والخروج وغيرهما، واحتاجت هذه العملية إلى تدخل الجمّاعين للتوفيق بينها، فقاموا بإضافة العبارات الضرورية للربط بين الفقرات المختلفة ذات الموضوع الواحد، فتكونت بذلك النصوص الأولى للأسفار الخمسة، أما سفر الشريعة فقد أُدرج برمته في الكتاب لعدم اشتمال مملكة يهوذا على رواية له بعد خضوعه لعملية مراجعة وتنقيح، جرت نتيجة الأحوال الجديدة التي تعيشها مملكة يهوذا، ولذلك عدّه المهتمون بالبحث عن مصادر الكتاب المقدس تقليداً مستقلاً مع التقليدين الآخرين، ولقد نسب

(1) كمال الصليبي، خفايا التوراة وأسرار شعب بني إسرائيل، بيروت، دار الساقي، الطبعة الثانية 1994م، ص11. سنتعرض في الشق التطبيقي لنظرية المصادر الأربعة التي يتكون منها سفر التكوين، والتي وضع أسسها الطبيب ASTRUC Jean في كتابه ...Conjecture sur les mémoires originaux. .

(2) ابن حزم، الفصل في الملل، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 291-298.

Wilfrid HARRINGTON سفر الشريعة إلى مملكة الشمال من دون أن يعطي دليلاً على صحة ادعائه[1]، ومع ذلك نراه محقاً اعتماداً على الأدلة التالية:

أولاً- كون موسى أوْكَل حفظ سفر الشريعة لسبط بني لاوي من دون غيرهم من الأسباط، وخصوصاً أبناء هارون من هذا السبط، بدليل قول التوراة نفسها: «وكتب موسى هذه الشريعة وأعطاها لكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الرب»[2]، ويقول ابن حزم: «وفي نص توراتهم أنهم كانوا لا يلزمهم المجيء إلى بيت المقدس إلا ثلاث مرات في كل سنة فقط، فإنما أمر بنص التوراة كما أوردنا أن يقرأه عليهم الكوهن الهاروني عند اجتماعهم فقط، فثبت أنها لم تكن إلا في الهيكل فقط عند الكوهن الهاروني فقط، لا عند أحد سواه، وقد أوضحنا من قبل أن عشرة الأسباط لم يدخل بيت المقدس منهم أحد قط بعد موت سليمان عليه السلام إلى أن انقطعوا، وأن بني يهوذا وبنيامين لم يجتمعوا إليه إلا في عهد الملوك الخمسة المؤمنين فقط»[3]، ومعلوم أن هذا السبط كان ضمن الأسباط العشرة المكونة لمملكة إسرائيل، بينما تكونت مملكة يهوذا من سبطي يهوذا وبنيامين.

أما الدليل الثاني على وجود سفر الشريعة عند مملكة إسرائيل من دون مملكة يهوذا، فهو أن العثور على هذا السفر جرى مباشرة بعد سقوط السامرة عاصمة إسرائيل في يد الآشوريين سنة 722ق. م، وهجرة سكانها من الأسباط العشرة إلى يهوذا، وقد جرى العثور عليه في عهد الملك يوشيا بن آمون في السنة الثامنة عشرة من ملكه على يد الكاهن حلقيا، وكان هذا الملك أول الملوك المؤمنين الذين حكموا مملكة يهوذا بعد سقوط السامرة، ودام ملكه إحدى وثلاثين سنة، ولو كان السفر بالهيكل قبل أن يحمله إليه المهاجرون من مملكة إسرائيل، لجرى العثور عليه في عهد الملوك الذين حكموا يهوذا قبل سقوط السامرة، خاصة الملك آسا وابنه يهوشفاط اللذين دام ملكهما معاً ستاً وستين سنة على التوالي.

ويدل عدم ظهور سفر الشريعة في عهد الملك حزقيا، الذي هاجر في عهده سكان السامرة بعد سقوطها مع أنه كان مؤمناً، ودام ملكه تسعاً وعشرين سنة، على أن هذا السفر المحمول إلى مملكة يهوذا خضع فعلاً للمراجعة والتنقيح قبل النشر من المصلحين

(1) C'est du Nord aussi que Jérusalem hérita dans le même temps de la partie législative du Deutéronome (code deutéronomique : chapitre 12 à 26). Wilfrid HARRINGTON, Nouvelle introduction de la Bible, . Op. Cit. p. 25

(2) سفر التثنية 9: 31، وسفر التثنية 24: 31، 26.

(3) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 300 .

الدينيين الذين عرفتهم مملكة يهوذا، والذين وجدوا في السفر المذكور ضالتهم، فالأوضاع الدينية المتردية التي كانت تعرفها هذه المملكة نتيجة لتداول المُلك فيها بين الكافرين والمؤمنين جعلها في حاجة دائمة إلى مصلحين دينيين، يردونها متى اقتضى الأمر ذلك إلى سواء الصراط، وكان مصلحو هذه الحقبة من نوع خاص، إذ عدّوا سقوط السامرة تحذيراً إلهياً ووعيداً مباشراً موجهاً إليهم، فقاموا يعظون ويتوعدون الشعب ويحذرونه من مصير شبيه بمصير نظيره، ووجدوا في السفر الذي بين أيديهم مادة أولية قابلة للتشكيل والصياغة وفق ما يرونه ملائماً لعصرهم وواقعهم، وقد اضطلع بهذه المهمة نخبة من رجال الدين في مملكة يهوذا، وركزوا في عمليتهم الإصلاحية على فكرة هامة، كانت تشغل بالهم، تمثلت في ضرورة التوفيق بين الوعود الجميلة المضروبة لشعب إسرائيل في التوراة والواقع المرير الذي يعيشه، فخلصوا إلى فكرة هامة، مفادها أن العذاب يصيب من يتخلى عن الشريعة، ولا يمتثل لأوامر يهوه، وجعلوا هذه الفكرة أطروحة، يدافعون عنها ومحوراً رئيساً صاغوا عنه التاريخ الإسرائيلي، وأخرجوه في حلة جديدة، فكان عملهم رؤية لاهوتية تفسيرية، هدفها إبراز أن مصير الشعب رهين بمدى إخلاصه ليهوه وشريعته، فجزاء نقض العهد العذاب، وجزاء التوبة والطاعة الخلاص.

ولتحقيق هذا الهدف كان لابد لهؤلاء المصلحين من تدخل مباشر في نصوص سفر الشريعة، وتعديل كبير لفكرة موسى مدّعين توضيحهما وموافقتهما لواقع الشعب، « وكما يفعل التلاميذ[1] والورثة الفكريون عادة، قام هؤلاء الإصلاحيون بتشذيب فكر أساتذتهم العالي وتصليبه إلى حد ما، لكن التلاميذ والتابعين توقفوا عند الأهم في نظرهم، الالتزامات المصوغة » بشرائع« ، في النتيجة ليست الوصايا العشر فحسب، ولكن سلسلة الإيضاحات والتفسيرات التي أضيفت إليها على مر القرون، وجميعها مكتوبة على نسق ميثاق العهد، هذه المعطيات تحافظ في الحقيقة على جوهر تعاليم الأنبياء[2]، ولكنها

(1) تتحدث التوراة عن وجود مدارس للأنبياء وتلامذتهم، خاصة في عصر الملوك، فقد «كانت في بيت إيل مدرسة خاصة أنبياء الله، وكانت إحدى مدارس كثيرة للأنبياء شرعت في إيقاف تيار الانحدار الروحي والأدبي الذي بدأ في عهد يربعام، ويبدو أن أكثر المدارس كانت في الجلجال وأريحا وبيت إيل، والذين التحقوا بهذه المدارس كانوا يتدربون على أن يكونوا المتكلمين عن الله، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس» التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية، القاهرة، مصر، شركة **Master Media** (**Printed in Great Britain 1997**)، ص 778، يمكن الرجوع إلى سفر الملوك الثاني 2: 2.

(2) تختلف دلالة النبوة عند اليهود عن الدلالة الإسلامية، يقول سبينوزا: «النبوة أو الوحي هي المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما، والنبي هو مفسر ما يوحي الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينية به، ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده، (سبينوزا، «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، بيروت، دار الطليعة الطبعة الرابعة، إبريل1997م، ص 123)، ويقول في مكان آخر: «انتهينا من الفصل السابق كما أشرنا من قبل إلى تمتع الأنبياء بقدرة أعظم=

تفصلها وتصلبها، لا بل تحورها عن مسارها، لكن جماعة الإصلاح تبنوها، وبغية إعطائها قوة أكبر قاموا بكتابتها »[1]، لكنهم كتبوها في قالب جديد، كما ذكرنا، فأضافوا وحذفوا ووفق تعبير القرآن حرّفوا وبدّلوا وأخفوا، وجعلوها قراطيس يبدونها ويخفون كثيراً، «على مستوى التشريع وضعوا الشريعة في قالب روحي جديد، فكتبوا نوعاً من التوجيه أدخلوا فيه من وجهة نظرهم الخاصة والجديدة جميع الأوامر والتعليمات والواجبات الدينية والخلقية، فتوسعوا فيها كثيراً، ودخلوا في التفاصيل إلى أبعد حد بدءاً من الوصايا العشر وميثاق العهد، وعدّ الإصلاحيون أنهم بذلك لم يأتوا بجديد من وجهة نظرهم الخاصة، وأن كل ما فعلوه لا يتعدى التوضيح «لفكرة موسى»، لم يترددوا بإيراد كل ما جاؤوا به على لسان موسى، وأكثر من ذلك يبدوا أنهم أرادوا التركيز على بيانهم هذا، وإظهاره كأنه الوثيقة الجديدة للعهد مشوهين بذلك نوعاً ما مفاهيم الأنبياء»[2].

ويمثل سفر الشريعة هذا وثيقة رابعة تضاف إلى المصادر الثلاثة المذكورة التي وصلت إلينا « في مجموعة البانتتوك (الأسفار الخمسة)، وهي أحد أهم أجزائه، إنها تثنية الاشتراع المسماة أيضاً دوتيرونوم (الشريعة الثانية)، أي إنها جاءت لاحقاً، تثنية الاشتراع تختلف بلغتها، بمفرداتها، بأسلوبها ولهجتها الخطابية، تختلف عن بقية وثائق البنتاتوك، ليست تثنية الاشتراع رواية تاريخية كأعمال اليهوي والإلوهيمي، ليست مجموعة قانونية كوثيقة العهد، إنها قبل كل شيء موعظة تحض بحرارة على دعوة، تظهر فيها الآثار التبشيرية للأنبياء»[3].

=على الخيال الحي لا بفكر أكمل، وفي روايات الكتاب المقدس البراهين الكافية على ذلك، فمن المسلم به مثلاً أن سليمان لم تكن لديه هبة النبوة، مع أنه فاق سائر البشر في حكمته، وكذلك لم يكن الرجال ذوو العقل الراجح، أمثال هيمان ودرداع وكلكول أنبياء، بينما هناك رجال غرباء عن العلم، وكذلك بعض النساء الجاهلات مثل هاجر خادمة إبراهيم كانت لديهم هبة النبوة»، ص 145، وبتعريفه هذا يسعى إلى بيان أن الوحي معرفة ومجموعة أفكار عامة، فالنبي لا توحى إليه كلمات وألفاظ، وإنما معارف وأحكام نظرية، يعبر عنها بمصطلحاته ومفرداته الخاصة، وتساعده في ذلك ثقافته وتجاربه الإنسانية، حتى إذا أخطأ النبي في التعبير عن هذه الأفكار الموحاة إليه فهذا لا يعني أن هذه الأخيرة خاطئة، وإنما السبب قلة تجارب النبي وضعف ثقافته، وهي مفاهيم يسعى خلالها اليهود والنصارى على السواء لتسويغ ما ورد في كتابهم المقدس من أخطاء تاريخية وعلمية ونسبها إلى ضعف النبي في التعبير عن الأفكار النظرية الصحيحة الموحاة إليه، فالله لم يوح إليه هذه العبارات الخاطئة، وإنما أوحى إليه أفكاراً ومعارف يقينية فقط، والاتجاه نفسه سلكه **Harrington** لما عرّف الوحي بأنه مجموعة من الأفكار النظرية التي تتعلق بحقائق فوق طبيعية، يوحيها الله إلى النبي، ويقوم هذاالنبي بفحصها وتحديد قيمتها بكل عناية، وتحريرها في رسالة بكل دقة.
بهذا يكون جوهر تعاليم الأنبياء والوحي الإلهي في الفكر المسيحي صحيحاً، ويجب عدم التشبث بالمفردات والعبارات الواردة في الكتاب لإمكان ورود الخطأ فيها، فهي نتاج بشري.
Harrington Wilfrid, Nouvelle introduction à la bible Op. Cit. p. 64.

(1) جون بوتيرو، ولادة إله التوراة والمؤرخ، مرجع سابق 85-86.

(2) نفسه، ص 86.

(3) نفسه، ص 86.

بعد إعادة كتابة سفر الشريعة جاء دور نشرها، ولم يتسن للمصلحين ذلك في زمن الملكين منسى وآمون الكافرين، ولا في بداية حكم يوشيا بن آمون، فهذا الملك تولى الحكم وهو في سن الثامنة، وإنما انتظروا إلى أن تأكدت لديهم رغبة الملك يوشيا في الرجوع إلى الشريعة، خاصة بعدما قام بإصلاحات دينية، أثبتت مدى قوة إيمانه، فهدم مذابح البعل، وحطم تماثيل الأصنام المسبوكة، وطهّر يهوذا وأورشليم منها، فنهض الكاهن حلقيا، وهو بلا شك أحد هؤلاء المصلحين الدينيين الذين نذروا أنفسهم لهذا العمل «الجليل»[1]، وأخرج سفر الشريعة، وقرأه على مسامع الملك، ونصّ الكتاب المقدس[2] على أن هذه الشريعة هي بخط موسى دليل على أنها ليست كذلك، وإنما أراد كاتب السفر إبعاد كل شك في موسوية هذه الشريعة، فأقحم عبارة «بخط موسى».

وقد دفع تلقي يوشيا بن آمون لسفر الشريعة بحماسة إيمانية كبيرة جماعةَ المصلحين إلى متابعة عملهم، فأعادوا صياغة تاريخهم مجدداً، لكن وفق رؤيتهم الجديدة التي عبرت عنها النبية خلدة في قولها على لسان الرب: « ها أنا جالب شراً إلى هذه المدينة وإلى سكانها، لأنهم تركوني وأحرقوا البخور لآلهة غريبة، فأغاظوني بجميع ما فعلوا، وأما ملك يهوذا، فقولوا له : سمعتَ الكلام الذي ورد في هذا الكتاب، فَلَان قلبك، وتضرعت أمامي، ومزقت رداءك حزناً على هذا المكان وسكانه، فلذلك استجبت لك»[3].

وواصل الإصلاحيون عملهم الإصلاحي، ولم ينحصر في إعادة سفر التثنية، بل كانوا يهدفون إلى إعادة نشر الشريعة نفسها، وعلى ذلك أعادوا صياغة تاريخ شعبهم كاملاً من رؤيتهم الخاصة، تدخلاتهم واضحة في الأسفار التاريخية وعلى نحوخاص في الأسفار التي تتبع تثنية الاشتراع: يشوع، القضاة، صمويل، الملوك، هدفهم كان تبيان كيف أمكن هذه الشريعة قيادة إسرائيل بعد موسى الذي رسخها، لهذه الغاية كتبوا القليل بالحقيقة، لكنهم لجؤوا إلى أسلوب آخر، هو إعادة النظر في وثائق موجودة ودمجها، أضافوا إليها الشروح والتفسيرات، أو دمجوها ببعضها على نحو محكم، ما يعبر بوضوح عن اهتماماتهم ومذهبهم، مثال ذلك أنهم أضافوا إلى تاريخ حياة ملك يهوذا حزقيا (716-687) هذه المفارقة التاريخية: «وهو أزال المرتفعات، وكسر التماثيل وقطع الصواري وسحق حية

(1) ورد في سفر أخبار الأيام الثاني 12: 34-13: «وكان العمال يقومون بهذا العمل بأمانة بإشراف ياحت وعوبديا اللاويين من بني مراري وزكريا، ومشلام من بني قهات، ومع أن اللاويين جميعاً ماهرون بالعزف على آلات الغناء فإنه كان منهم أيضاً كتبة ووكلاء».
(2) سفر أخبار الأيام الثاني 14: 34.
(3) سفر أخبار الأيام الثاني 24: 34-27.

النحاس التي كان موسى صنعها»[1]، أما مفهومهم فكان لابد لهذا الملك التَّقي أن يفعل ذلك خضوعاً للشريعة، كما كانوا يريدونها هم، ومن ثم يزيل أماكن العبادة القديمة لمصلحة هيكل أورشليم.[2]

وبعد سقوط أورشليم في يد نبوخذنصر كما تنبأ بذلك إرميا، وبعد سبي بني إسرائيل إلى بابل ظهرت حركة جديدة مع حركة «التثنيين» نسبة إلى محرري سفر التثنية، وهي الحركة الكهنوتية التي وجدت في أرض بابل مرعى ومجالاً خصباً للنمو، وركزت في عملها على إضفاء القدسية على يهوه، ومحاولة إظهار شعب إسرائيل كأنه جماعة من الكهنة، ويعد حزقيال رائد هذه المدرسة الكهنوتية، ونظراً إلى ابتعاد هؤلاء الكهنة عن مقر عملهم المتمثل في الهيكل بأورشليم، التفتوا إلى التقاليد القديمة وإلى الشريعة الموسوية، وأعادوا كتابتها مرة أخرى وفق الاتجاه الكهنوتي، لتكتمل بذلك الأسفار الخمسة، وتأخذ شكلها النهائي، «فالوثيقة الكهنوتية ليست تاريخاً بحسب أيامنا، ليست بحثاً مجرداًوموضوعياًعن الماضي، وإنما هي نوع من التسويغ لكل ما كانوا يعدونه في ذلك العصر قواعد لسلوك الشعب المختار مماجرى إدراجه في الشريعة، فيشكل تعبيراً نهائياً ومطلقاً لإرادة الإله في شعبه، إنه نوع من الدفاع والتسويغ ولكن بطابع روائي وتاريخي، سيظل بنو إسرائيل شعب الله المختار إلى الأبد على أن يقوم بالخضوع كلياً لإرادته، ويجري ذلك بالتطبيق الدقيق لشريعته المكتوبة التي تترجم هذه الإرادة»[3].

ولأن السبي لم يشمل الشعب كاملاً فقد كان الباقون في أورشليم يحضرون إلى مكان الهيكل المدمر، ويندبون حظهم، ويبكون على أنقاضه، ويمثل سفر مراثي إرميا نموذجاً لهذا الأدب الرثائي.

أما بعد السبي البابلي والعودة إلى أورشليم فكانت أولى العمليات التي قام بها العائدون هي إعادة بناء الهيكل، ورافق هذه العملية كتابة أشعار جديدة، وإضافة إلى تعديل المزامير القديمة لتلائم الوضع الجديد، جرى في الحقبة نفسها كتابة سفر نشيد الأناشيد، من دون أن يمنع ذلك استمرار الأدب التاريخي، وتعد الكتب الأربعة، سفرا أخبار الأيام وعزرا ونحميا التي يضمها الكتاب المقدس على نحو منفصل كتاباً واحداً لمؤلف واحد مجهول، أطلق عليه النقاد اسم «كرونيست» **Chroniste**، واتبع هذا المؤلف في بداية كتابته لهذا السفر طريقة صمويل والملوك مستعملاً مصادر عزرا ونحميا ومصادر أخرى ترجع إلى الحقبة نفسها.

(1) الملوك الثاني 4: 18.
(2) جون بوتيرو، ولادة إله، مرجع سابق، ص 88.
(3) نفسه، ص117.

وهناك فروق بين سفري صموئيل والملوك من جهة وسفري الأيام من جهة أخرى، مع أن كليهما يروي الأحداث نفسها، فمحررو الكتابين الأولين كتبوا تاريخاً دينياً، بينما كتب محررو سفري الأيام لاهوتاً تاريخياً، فمثلهم كمثل «التثنيين» استخلصوا من تاريخ الشعب رسالة دينية، أساسها أن وجود الشعب واستمراره مرهونان بطاعته ليهوه، وأرادوا خلال مؤلفهم أن يجعلوا الشعب مجتمعاً مقدساًلتجد الوعود المبرمة مع داوود فيه تمامها، ولتحقيق ذلك تصرفوا بحرية كبيرة في النصوص الموروثة لديهم.

من هذه الإطلالة السريعة على مراحل تدوين بعض أسفار العهد القديم يتضح أن العهد القديم هو نتاج عمل بشري، قام به أحبار اليهود وبعض علمائهم معتمدين على مصادر شفهية، تناقلوها وتوارثوها بينهم زمناً طويلاً، ليجري تحريرها نهائياً في زمن متأخر، في أثناء السبي أو بعده (537 ق. م).

ومع أن هذا التدوين وقع في نظر الكثيرين زمن السبي أو بعده، أي بعد زمن موسى ﷺ سبعة قرون، فإننا لا نحصل اليوم للعهد القديم على مخطوط، يرجع تاريخ تدوينه إلى هذه الحقبة، بل كما قال رحمة الله الهندي : «لم تصل إليهم، أي إلى مصححي العهد القديم، نسخة عبرانية كاملة، تكون مكتوبة قبل المئة العاشرة». [1]

المطلب الثاني: مشكلة تدوين أسفار العهد الجديد

ولا يختلف تدوين أسفار العهد الجديد عن تدوين أسفار العهد القديم، حيث عرف تدوينه هو الآخربعر قرون مديدة، مع أن زمن عيسى ﷺ عرف منذ البدء فن الكتابة، إلا أن المعارضة التي لقيتها دعوته والاضطهادات التي عرفها أتباعه من اليهود والرومان حالت دون تدوين الإنجيل، فالمسيح في نظر الأبحاث الإنجيلية لم يترك إنجيلاً، وإنماترك أقوالاً (Oracles)[2]، أما الأناجيل الأربعة الموجودة الآن والأسفار الباقية فلم تُدوَّن، ولم تُعرف خلال حياته ﷺ، وإنما ابتدأ تدوين الثلاثة الأولى منها في الربع الأخير من القرن

(1) رحمة الله بن خليل الرحمن الكيرواني العثماني الهندي، إظهار الحق، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 617.
سنبين خلال الحديث عن مخطوطات الكتاب المقدس كيف أن اليهود والنصارى ليس لديهم نص قديم، يرجع زمن تحريره إلى عهد موسى أو عيسى عليهما السلام.

(2) سنرى عند الحديث عن مصادر الأناجيل أن الدراسات النقدية التي قام بها نقاد الأناجيل خلصت إلى أن المسيح خلّف أقوالاً كانت من المصادر التي اعتُمدت عند كتابة الأناجيل، ونذكر هنا أن القرآن الكريم أشار إلى وجود كتاب سماوي منزل على السيد المسيح سمّاه الإنجيل، إلا أن هذا الكتاب مثل باقي الكتب السماوية السابقة أصابه التحريف والتبديل.

الأول المسيحي، وأقدمها إنجيل مرقس[1]، وكان تدوينه بين عام 64 و 65م، ثم متى ولوقا نحو عام 70م، وقد كتب هذا الأخير سفر أعمال الرسل قبل كتابة إنجيله، وكان ذلك بين 51 و 67م، أما رسائل بولس الموجهة إلى الكنائس المختلفة، فهي لاهوت خاص ومميز ينم عن المشكلات التي كانت تعيشها هذه الكنائس والصعاب والاضطهادات التي كانت تعترضها، وقد شكك الكثيرون، كما سنرى عند الحديث عن قانون الكتب في نسبة الرسالة إلى العبرانيين إلى بولس، حتى جاء مجمع ترنت ووضع حداً لهذه الشكوك وأقر نسبتها إليه، ويعزوها النقاد اليوم إلى بعض تلامذته، ويُرجعون تاريخها إلى عام 70م، أما رسالة يعقوب فيرجع تاريخ تدوينها إلى الفترة بين عام 50 و 85م، ويعود زمن كتابة رسالة بطرس الأولى إلى عام 64م، ورسالته الثانية ورسالة يهوذا إلى الفترة بين عام 70 و 80م، ورسائل يوحنا الثلاث إلى العقد الأخير من القرن الأول، وكُتبت رؤيا يوحنا نحو عام 95م، ليجري ختم أسفار العهد الجديد بإصدار إنجيل يوحنا في نهاية القرن الأول.

وليس للعهد الجديد هو الآخر لدينا نص مخطوط، يرجع زمن تدوينه إلى التواريخ الافتراضية المذكورة، نظراً إلى الحوادث التي واجهها المسيحيون، ولقد ذكر رحمة الله الهندي أن المسيحيين واجهوا عشر قتلات عظيمة، ضاعت معها جميع النسخ المتبقية، كانت أولاها في عهد الملك نيرو عام 64م، والثانية في عهد الملك دومشيان عام 81م، والثالثة في عهد الملك تراجان عام 101م، والرابعة زمن الملك أنتيونينس عام 161م، والخامسة زمن الملك سويرس عام202 م، والسادسة أيام الملك مكسيمن عام 237م، والسابعة أيام الملك دي شس عام253م، والثامنة زمن الملك ولريان عام 257م، والتاسعة في عهد الملك أريلين عام274م، والعاشرة في عهد الإمبراطور ديوكليشين عام 302م[2].

إن أكبر مشكلة تعترض الباحثين عند تأريخهم لكتابة أسفار العهدين عدم تمكنهم من تحديد أصحاب هذه الأسفار، إذ كل سفر هو نتاج لمجموعة من المؤلفين المختلفين زمنياً ومكانياً، فكان كاتب في زمن معين وفي مكان معين يبتدئ كتابة السفر، ويواصل كاتب آخر كتابة السفر نفسه، لكن في زمن مختلف ومكان مختلف، ولا شك في أن كل كاتب يبدأ

(1) يعدإنجيل مرقس أقدم الأناجيل في نظر الكثير من النقاد الإنجيليين، لكن في سنة 2003م ظهرت دراسة جديدة، حاول صاحبها إثبات أن أقدم الأناجيل هو إنجيل متى، والدراسة قام بها إينوك باول، وعنوانها تطور الإنجيل، المسيح ابن الله أم ملك من نسل داود؟، دراسة نقدية وترجمة جديدة لأقدم الأناجيل تكشف مفاهيم مثيرة، ترجمة ودراسة أحمد بيش، بيروت - دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م.

(2) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، الجزء الثاني، ص 609-614.

بمراجعة ما كتبه أسلافه، فيُعَدِّل ويصحح قبل الشروع في الكتابة، فيبقى السفر عرضة للتبديل والتعديل مع كل كاتب جديد.

ولا مجال للمقارنة هنا بين كتبة الوحي في الإسلام وهؤلاء، إذ كان الصحابة رضوان الله عليهم يكتبون بعد نزول الوحي مباشرة بأمر من النبي ﷺ وبرعايته، فقد رُوي عن زيد ؓ أنه قال: «كنت أكتب الوحي لرسول الله ﷺ، وكان إذا نزل عليه أخذته برحاء شديدة وعرق عرقاً شديداً مثل الجمان، ثم سري عنه، فكنت أدخل عليه بقطعة القتب أو كسرة، فأكتب وهو يملي عليّ، فما أفرغ حتى تكاد رجلي تنكسر من ثقل القرآن، حتى أقول لا أمشي على رجلي أبداً، فإذا فرغت قال اقرأه، فإن كان فيه سقط أقامه، ثم أخرج به إلى الناس»[1]، وتجدر الإشارة إلى أن كل ما كان يُكتب من القرآن يبقى عند النبي، وإلا لما تمكن كاتب آخر للوحي من متابعة الكتابة، إذ لم يكن للنبي كاتب واحد، بل مجموعة من الكتبة إذا غاب أحدهم حضر الآخر.

فقد روى النسائي في سننه عن ابن عباس عن عثمان رضي الله عنهما، قال: «كان إذا نزل عليه، أي على النبي ﷺ الشيء يدعو بعض من يكتب عنده، فيقول: ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وتنزل عليه الآيات، فيقول: ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»[2].

ومات النبي ﷺ والقرآن مجموع في المصحف، فقد روى أنس بن مالك قال: «مات النبي ﷺ، ولم يجمع القرآن غير أربعة، أبو الدرداء ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد، قال: ونحن ورثناه»[3]، وقد علق سامر الإسلامبولي على هذا الحديث بقوله: «وكلمة الجمع في الحديث لا يقصد بها الحفظ ضرورة، وذلك لوجهين:

الأول- أن الجمع للنص القرآني حفظاً كان لعدد كبير جداً من الصحابة، كما هو معروف، وعلى رأسهم الخلفاء الأربعة وأبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وغيرهم كثير جداً.

---

(1) أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير، مراجعة حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم الموصل 1983م-1404هـ، الجزء الخامس، ص 142، رقم الحديث 4888.

(2) أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، السنن الكبرى، مراجعة د. عبد الغفار سليمان البندار سيد كسروي حسن، بيروت دار الكتب العلمية، 1991م-1411هـ، الجزء 5، ص 10.

(3) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، المشهور بصحيح البخاري، مراجعة د. مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة 1987م-1407هـ، الجزء 4، ص 1913، رقم الحديث 4722.

الثاني- قول أنس في آخر الحديث: (ونحن ورثناه)، وقطعاً الوراثة لا تكون للحفظ لاستحالة ذلك، فضلاً على انتشارها بين مئات من الصحابة، ومن تبعهم، ما يقتضي أن الوراثة كانت للنص للقرآني المكتوب على الرقاع»[1].

ولقد رأينا أن الأخماس هي نتاج عمل مجموعة من الكُتّاب، اعتمدوا مصادر متعددة، وكيف بدأت كتابتها مع قيام مملكة إسرائيل إلى أن وضعت آخر اللمسات التعديلية عليها بعد السبي البابلي، والأمر نفسه في الأناجيل التي لا يمكن نسبتها إلى مؤلف واحد، فهي حصيلة عمل مجموعة من الكتاب، وضع كل منهم حلقة في سلسلة الأناجيل الطويلة بناء على كلمات السيد المسيح.

لم نتمكن من إعطاء زمن تحرير كل أسفار الكتاب المقدس، خصوصاً أسفار العهد القديم، نظراً إلى كثرتها، لذا نعطي جدولاً لأسفار العهدين وزمن تحريرها، وتجدر الإشارة إلى أن هذه التواريخ هي تواريخ افتراضية، لا تؤكدها المعطيات التاريخية، وإنما جرى الاعتماد في تحديدها على نص الكتاب المقدس نفسه مع ما يعتريه من شكوك في تاريخه، فكل المخطوطات التي لدينا للكتاب لا ترجع للتواريخ المذكورة، بل إن أقدمها يرجع إلى القرن العاشر الميلادي[2]، إذا ما استثنينا مخطوطات وادي قمران التي يعود زمنها إلى القرن الأول الميلادي.

التواريخ الافتراضية	التوراة	الأنبياء	المكتوبات
القرن 13 ق. م	موسى وبداية أدب الأسفار الخمسة	يشوع وقصة الغزو	
القرن 12-11 ق. م		القضاة	داوود 1010-970 وبداية المزامير

---

(1) سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني- تاريخ ومعاصرة، مرجع سابق، ص 25.

(2) La Bible, Conseiller général de la rédaction et exégète Claude Wiener; Conseillers: Gianfranco Ravasi; Giovanni Saldarini, édition condensée de selection de Reder's Digest 1ère édition Paris 1990, p. 15.

القرن العاشر ق. م	تثبيت التقليد اليهوي	صموئيل الثاني: 9-20 والملوك الأول: 1-2	سليمان 970-941 أدب الحكمة
القرن التاسع ق. م	تثبيت التقليد الإلوهيمي	الملوك الأول: 17 والملوك الثاني: 13 ظهور إليا واليشع	
القرن الثامن ق. م	تثبيت سفر التثنية	عموس هوشع إشعيا: 1-39 ميخا	
القرن السابع ق. م	دمج الروايتين اليهوية والإلوهيمية في عهد الملك حزقيا. النشرة الأولى لسفر التثنية: 5-28	النشرة الأولى ليشوع والملوك صفنيا ناحوم حبقوق	المزامير
القرن السادس ق. م	خلال السبي: النشرة الثانية والأخيرة لسفر التثنية. بعد السبي: تثبيت التقليد الكهنوتي	قبل السبي: إرميا حزقيال خلال السبي: المراثي، النشرة الأخيرة لسفر يشوع، القضاة صموئيل، الملوك، إشعيا الثاني. بعد السبي: حجي، زكرياء: 1-8، إشعيا: 1-39	

القرن الخامس ق. م	تثبيت الأسفار الخمسة	إشعيا: 34-35، 24-27، ملاخي، عوبديا، يونان	الأمثال، أيوب، راعوث، طوبيا
القرن الرابع ق. م		يوئيل، زكريا: 9-14	الأيام، عزرا، نحميا، تتمة المزامير، نشيد الأناشيد
القرن الثالث ق. م			قوهلت
القرن الثاني ق. م			المكابين الثاني، سيراخ، دانيال، إستير، باروخ
القرن الأول ق. م			المكابين الأول، الحكمة، يهوديت

أسفار العهد الجديد			
السنوات الافتراضية	الأناجيل وأعمال الرسل	رسائل القديس بولس	المكتوبات الأخرى
51م		الرسالة الأولى والثانية إلى أهل تسالونيكي	
56م		فيليبي	
57م		كورنثوس الأولى، غلاطية، كورنثوس الثانية	
57-58م		روما	

58م			يعقوب
61-63م		فيليبي، كولوسي، أفسس، فيلمون	
64م			بطرس الأولى
64-65م	مرقس		
65م		تيموثاوس الأولى تيطس	العبرانيون
67م		تيموثاوس الثانية	
68-70م	متى، لوقا، أعمال الرسل		
70-80م			يهوذا، بطرس الثانية
90-100م	يوحنا		رؤيا يوحنا يوحنا الثانية يوحنا الثالثة يوحنا الأولى

المطلب الثالث- الأسفار المكونة للكتاب المقدس وترتيبها

ذكرت الموسوعة الكبرى « **La Grande encyclopédie Larousse** » خلال حديثها عن الكتاب المقدس أنه ليس كما كتاباً موحداً كالقرآن الكريم كما يظن بعضهم، بل هو مجموعة من الكتب، أنجزها كُتّاب مختلفون عبر أزمنة مختلفة[1]، وفعلاً فمصادره متعددة ومختلفة باختلاف ثقافة هؤلاء الكُتّاب[2] وأزمنتهم.

(1) **La grande encyclopédie Larousse, Op. Cit. tome 8 page 1690.**

(2) خلافاً للقرآن الكريم ذي المصدر الإلهي الوحيد المحقق تاريخياً بالوثائق، لم يدَّعِ النبي ﷺ ولا الملك جبريل عليه السلام، وهما الوسيطان في نقل القرآن إلى البشرية أن هذا القرآن من اختلاقهما، بل أكد القرآن في كثير من آيه أنَّ مهمة كل منهما كمهمة كل الرسل، تتمثل في نقل الرسالة على أصلها، وكما تلقياها من رب العزة من دون زيادة ولا نقصان، يقول تعالى في هذا الشأن: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾ وَلَوْ نَزَّلْنَٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ ﴿١٩٨﴾ فَقَرَأَهُۥ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ مُؤْمِنِينَ ﴾، سورة الشعراء، الآيات 192-199، وقال أيضاً: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾، سورة يونس، الآيات 15-16، بل أكثر من ذلك توعد الله بالعذاب كل من سولت له نفسه تبديل كلامه، حتى ولو كان نبياً، مع أن الأنبياء يستحيل في حقهم ذلك، يقول ﷻ: ﴿ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴾، سورة الحاقة، الآيات 43-47، كماكتب القرآن وجُمع مباشرة في عهده ﷺ، وروجع منه مرتين سنة وفاته بعدما كان يراجعه مرة كل سنة خلال حياته، كيف لا والقرآن يعي تماماً مدى أهمية الكتابة ودورها في حفظ النصوص وتوثيقها، فقد وردت كلمة «كتب» بمشتقاتها ثلاثة وعشرين وثلاثمئة مرة في القرآن الكريم، ويكفينا ذكر قوله تعالى في مطلع سورة الطور: ﴿ وَٱلطُّورِ ﴿١﴾ وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ﴿٢﴾ فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ ﴾، سورة الطور، الآيات 1-3، أما كلمة «قرأ» فقد وردت ثماني وثمانين مرة، ويكفي أن أول ما نزل من القرآن الأمر بالقراءة. يقول مالك بن نبي في قضية توثيق النص القرآني: « هذا التحديد الكامل للنص القرآني في عهد النبي نفسه يعد ظاهرة جديرة بالملاحظة من وجهة علم الاجتماع وعلم النفس بخصوص الوسط العربي المحمدي. فتلك فكرة جوهرية، تستحق البحث والوقوف أمامها، إذ ليست هناك مشكلة تدوين للقرآن، كما هو الأمر للكتاب المقدس، وهي أيضاً مؤيدة بحقائق التاريخ التي ينبغي أن نلفت إليها انتباه القارئ، ليلاحظ أيضاً توافق واقع التاريخ مع هذه الآية القرآنية: ﴿ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾، الحجر 9. ومع ذلك فإن لهذا الحفظ تاريخه، فكلما كان الوحي يتنزل كانت آيات القرآن تثبت في ذاكرة الرسول وصحابته، وتسجل حالاً بأيدي أمناء الوحي، فكانوا يستخدمون لذلك كل ما يصلح للكتابة كعظام الكتف أو قطع الجلد . . إلخ، حتى إذا قبض رسول الله ﷺ كان القرآن محفوظاً في الصدور، مدوناً في الصحف، فكان ممكناً كلما دعت الحاجة موازنة الآيات ببعضها، ولاسيما حين يعرض اختلاف من نوع صوتي أو لهجي، » مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، إشراف ندوة مالك بن نبي، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق دار الفكر، مشكلات الحضارة، الطبعة الرابعة، 1407هـ/1987م.

ويظهر الفرق بين القرآن والكتاب المقدس من أول نظرة يلقيها القارئ على كليهما، فالكتاب المقدس يروي أحداثاً ووقائع سبقت، زمن موسى عليه السلام، وسفر التكوين المنسوب إليه يتحدث عن خلق الكون، وعن عصور الأنبياء الأوائل وقصصهم، أمثال نوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف، وكلها عصور سبقت زمن موسى عليه السلام، ولا سبيل له إلى العلم بها إلا عن طريق الوحي، وخلافاً للقرآن الكريم، ليس في سفر التكوين نص يدَّعي أن ما نقله موسى في هذه الأسفار هو من وحي الله، بينما نص القرآن في كثير من الآيات على أن ما ورد فيه من أخبار الأمم الغابرة هو وحي من الله إلى نبيه محمد ﷺ: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[1].

ولعل غياب التأكيد لوحي هذه الأمور في سفر التكوين هو ما جعل الطبيب جون أستروك «Jean astruc» يخرِّق لموسى مصادر مكتوبة نقل عنها كل ما ذكر في سفر التكوين عن أخبار الأسلاف، فعلم موسى بالأحداث الواردة في هذا السفر، والذي يعود زمن وقوعها إلى آلاف السنين قبل ولادته دائر بين أمرين اثنين، إما مصدر إلهي، أي عن طريق الوحي، وإما مصدر مكتوب، ورجح أستروك اعتماد موسى على مصادر مكتوبة لعدم إشارته إلى أن ما تلقاه من المعلومات هو وحي من الله، وجعل عددها اثني عشر مصدراً[2]، ومع ذلك يُعد الكتاب المقدس ركيزة الإيمان عند المسيحيين، ويمثل لديهم الصورة المادية للوحي الإلهي. ويضم الكتاب المقدس العهدين القديم والجديد، والمقصود بالعهد القديم الميثاق الذي أخذه الله من شعب بني إسرائيل، وتمثله الأسفار المنسوبة إلى أنبيائهم، أما العهد الجديد فيُقصد به الميثاق الذي واثق به المسيح أتباعه، وتمثله الأسفار السبعة والعشرون المنسوبة إلى المسيح وتلاميذه.

ومع كون النصارى ورثوا عن اليهود كتبهم المقدسة المتمثلة في العهد القديم فإنهم يختلفون معهم بشأنها من حيث الترتيب والعدد، فاليهود تؤمن بتسعة وثلاثين سفراً، بينما أضافت الكاثوليك إلى هذه الأسفار سبعة أخرى، وهي التي زادتها الترجمة السبعينية الإغريقية، أما البروتستانت فرفضوها، واقتصروا على ما تؤمن به اليهود من أسفار العهد القديم، لكنهم اختلفوا معهم في ترتيبها، ويطلق البروتستانت على هذه الأسفار الزائدة لدى الكاثوليك اسم «الأبوكريفا» أو المنحولة، وهي كلمة معناها المخفية، وهم يعدونها بهذا المسمى من وجهة نظرهم أسفاراً مدسوسة، لأنها لا ترقى إلى مستوى الوحي الإلهي، ولأنها كما يقولون تضم مواضيع غير ذات أهمية وخرافات لا يقبلونها[3]،

(1) سورة هود، الآيات 49.

(2) Jean Astruc, « Conjecture sur les mémoires originaux. . op. cit. p. 131-132.

(3) «الكتاب المقدس: الأسفار القانونية الثانية»، مكتبة المحبة، ص 5 من مقدمة الفصل الثاني.

بينما يطلق عليها الكاثوليك الأسفار القانونية الثانية، ويتفق النصارى على عدد أسفار العهد الجديد السبعة والعشرين عدا اللوثريين أتباع لوثر الذين عدّوا ضمن الأبوكريفا الرسالة إلى العبرانيين ورسالة يعقوب ورسالة بطرس الثانية ورؤيا يوحنا[1].

عدد أسفار العهد القديم وترتيبها لدى اليهود:

يطلق اليهود على نصوصهم المقدسة اسم العهد القديم أو التوراة، والاسم الأخير يدل فقط على الأسفار الخمسة الأولى المنسوبة إلى موسى، لكن لما لهذه الأسفار من مكانة عند اليهود يطلقونها على كل الكتاب إطلاقاً للجزء على الكل، ويقسم اليهود العهد القديم إلى ثلاثة أجزاء، يُشار إليها باسم «تنخ»، ت: تورا، أي توراة، ن: نبئيم، أي الأنبياء، خ: كوتبييم، أي المكتوبات، ويضم الأسفار التالية:

تنخ = العهد القديم		
التوراة = تورا		1. التكوين، 2. الخروج، 3. اللاويون، 4. العدد، 5. التثنية.
الأنبياء = نبئيم	1. الأنبياء الأوائل:	6. يشوع، 7. القضاة، 8. صموئيل، 9. الملوك.

(1) La grande encyclopédie Larousse, Op. Cit. Tome 8 page 1690.

	2. الأنبياء المتأخرون:	1.	10. إشعيا، 11. إرميا، 12. حزقيال،
		2. الأنبياء الصغار	13. هوشع، 14. يوئيل، 15. عموس، 16. عوبديا 17. يونان، 18. ميخا، 19. ناحوم، 20. حبقوق، 21. صفنيا، 22. حجي، 23. زكرياء، 24. ملاخي،

المكتوبات = كتوبيم	1. المكتوبات الكبرى	25. المزامير، 26. الأمثال، 27. أيوب،
	2.	28. نشيد الأناشيد، 29. راعوث، 30. المراثي، 31. قوهلت، 32. إستير،
	3.	33. دانيال، 34. عزرا، 35. نحميا، 36. الأيام، (1)

عدد أسفار العهد القديم وترتيبها لدى البروتستانت:

منذ القرن الثالث عشر اعتمد المسيحيون تقسيماً ثلاثياً أيضاً للكتب المقدسة لأسفار العهد القديم، لكن على نحو مختلف عن تقسيم اليهود، حيث قسموه إلى الكتب التاريخية، وكتب الشعر والحكمة، وكتب الأنبياء.

(1) تضم أسفار صموئيل والملوك وأخبار الأيام سفرين لتكتمل بذلك أسفار العهد القديم التسعة والثلاثون.

الكتب التاريخية	1. الأخماس	1. التكوين 2. الخروج 3. اللاويون 4. العدد 5. التثنية
	2.	6. يشوع 7. القضاة 8. راعوث 9. صمويل 10. الملوك 11. الأيام 12. عزرا 13. نحميا 14. إستير
كتب الشعر والحكمة		15. أيوب 16. المزامير 17. الأمثال 18. قوهلت 19. نشيد الأناشيد

كتب النبوة	1. الأنبياء الكبار الأربعة	20. إشعيا 21. إرميا 22. مراثي إرميا 23. حزقيال 24. دانيال
	2. الأنبياء الصغار الاثنا عشر	25. هوشع 26. يوئيل 27. عموس 28. عوبديا 29. يونان 30. ميخا 31. ناحوم 32. حبقوق 33. صفنيا 34. حجي 35. زكرياء 36. ملاخي

عدد أسفار العهد القديم وترتيبها لدى الكاثوليك:

ذكرنا أن توراة الكاثوليك تزيد على توراة اليهود والبروتستانت سبعة أسفار، هي سفر طوبيا، سفر باروخ، سفر يهوديت، سفر المكابين الأول والثاني، سفر الحكمة، وسفر سيراخ، موزعة على الأقسام الثلاثة المذكورة، حيث يضم قسم الكتب التاريخية سفر طوبيا، وسفر يهوديت، وسفر المكابين الأول والثاني، بينمايضم قسم كتب الشعر والحكمة سفري الحكمة وسيراخ، أما سفر باروخ فيندرج تحت القسم الثالث، أي قسم كتب النبوة.

الكتب التاريخية	1. الأخماس	1. التكوين 2. الخروج 3. اللاويون 4. العدد 5. التثنية
	2.	6. يشوع 7. القضاة 8. راعوث 9. صمويل 10. الملوك 11. الأيام 12. عزرا 13. نحميا 14. طوبيا 15. يهوديت 16. إستير 17. المكابين
كتب الشعر والحكمة		18. أيوب 19. المزامير 20. الأمثال 21. قوهلت 22. نشيد الأناشيد 23. الحكمة 24. سيراخ

كتب النبوة	1. الأنبياء الكبار الأربعة	25. إشعيا 26. إرميا 27. [مراثي إرميا 28. باروخ][1] 29. حزقيال 30. دانيال
	2. الأنبياء الصغار الاثنا عشر	31. هوشع 32. يوئيل 33. عموس 34. عوبديا 35. يونان 36. ميخا 37. ناحوم 38. حبقوق 39. صفنيا 40. حجي 41. زكرياء 42. ملاخي[2]

عدد أسفار العهد الجديد وترتيبها لدى المسيحيين:

أما أسفار العهد الجديد فلا اختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت فيها، وعددها سبعة وعشرون سفراً موزعة على ثلاثة أقسام، هي الكتب التاريخية، كتب الشعر والحكمة، كتب النبوة.

(1) الأنبياء الأربعة الكبار هم إشعيا، إرميا، حزقيال، دانيال، ويدخل كل من سفر مراثي إرميا وسفر باروخ في سفر إرميا، فباروخ تلميذ إرميا وكاتبه، كما أدخلت الترجمة السبعينية هذين السفرين في سفر إرميا، وعدّت الجميع كتاباً واحداً ونسبتهم إلى إرميا.
Wilfrid HARRINGTON, Nouvelle introduction à la Bible Op. Cit. p. 543.

(2) تضم أسفار صمويل، والملوك، وأخبار الأيام، والمكابين سفرين، وبذلك تكتمل أسفار العهد القديم الستة والأربعون.

الكتب	القسم	الأسفار
الكتب التاريخية	1. الأناجيل	1. متى 2. مرقص 3. لوقا 4. يوحنا
	2.	5. أعمال الرسل
كتب الشعر والحكمة	1. رسائل بولس لـ	6. أهل رومية 7. كورنثوس 8. غلاطية 9. أفسس 10. فليبي 11. كولوسي 12. تسالونيك 13. ثيموثامس 14. تيطس 15. فيلمون 16. العبرانيون
	2. الرسائل الكاثوليكية	17. رسالة يعقوب 18. رسالتي بطرس 19. رسائل يوحنا الثلاث 20. رسالة يهوذا
كتب النبوة		21. رؤيا يوحنا

لاحظنا كيف تختلف توراة اليهود عن العهد القديم عند النصارى عدداً وترتيباً، وليس هذا الاختلاف وليد هذا العصر، وإنما منبته موغل في القدم، فتأخر كتابة النصوص المقدسة التي اشتمل عليها العهدان القديم والجديد عن زمن نزولها جعل عددها غير مضبوط وغير معروف، ليس على مستوى الأسفار، بل أيضاً على مستوى الإصحاح ات

في السفر الواحد، وعلى مستوى الأعداد في الإصحاح الواحد، فسفر دانيال مُختَلَف في عدد إصحاحاته بين اليهود والبروتستانت من جهة و الكاثوليك من جهة أخرى، فعدد إصحاحاته عند الأولين اثنا عشر سفراً، أما الكاثوليك فتزيد عليهم سفرين اثنين، أي أربعة عشرة سفراً، أما الإصحاح الثالث فيضم ثلاثة وثلاثين عدداً عند اليهود والبروتستانت، وخمسة وأربعين عدداً عند الكاثوليك.

وقد حاول كثير من المسيحيين تفسير هذا الاختلاف بين توراة اليهود والعهد القديم عند النصارى، وعزاه «ألفريد لوازي» **Alfred LOISY** إلى كون المجمع اليهودي وضع لائحة الكتب القانونية، وحصرها قبل تمام الكتب التي اعتمدتها الكنيسة[1]، وقوله هذا يناقض معنى الوحي الإلهي الذي لا ينقطع إلا بأمر الله ﷻ، وأصبح على العكس معلقاً على إرادة اليهود أو إرادة من يضعون هذه اللوائح، وليس على إرادة الله ﷻ، فيصبح النص مقدساً متى أُدرج في هذه القائمة القانونية، ومتى حصر اليهود أو المسيحيون أو غيرهم هذه القائمة انتفى الوحي عن كل ما سيأتي بعد ذلك.

وبغض النظر عن كل ذلك فقول «**Loisy**» يبقى غير صحيح، لأن اليهود لم يعدوا كثيراً من النصوص الدينية قانونية، مع أنها وُجدت وعُرفت قبل انعقاد مجمع يمنية سنة 90م، والذي جرى فيه الإعلان عن لائحة الكتب الدينية اليهودية اعتماداً على معايير وضعت وفق هواهم.

ومهما يكن فلا شك أن الاختلاف في نصوص الكتاب المقدس بعهديه مرتبط بما يسمى قانون الكتب المقدسة، مما نضطر معه إلى معرفة تاريخ هذا القانون وأحوال نشأته بالنسبة في العهدين، ومعرفة المعايير المعتمدة في عملية الانتقاء التي قام بها كل من اليهود في مجمع «يمنية» **Jamnia**[2] سنة 90م، والكاثوليك في مجمع «ترنت» سنة 1456م.

(1) LOISY Alfred, Histoire du canon de l'ancien testament, Paris 1890; MINERVA G. M. B. H Unveränderter Nachdruck – Frankfurt 1971, page 9.

(2) يمنية هي المدينة التي خلفت أورشليم منذ 70م، وأصبحت المركز الفكري والعقائدي لليهود، وقد أسس فيها أحد تلامذة الحكيم «هيلل» **Hillel**، وهو يونان بن زكاي مدرسة للأحبار، وأنشأ مجلساً «بيت الدين» خلفاً للسنهدريم، لكن هذا المجلس خلافاً للسنهدريم لا يتكون سوى من الفريسيين، وهؤلاء من أعلنوا قائمة الكتب القانونية لما كثرت الكتب المذهبية ذات المصدر الإلهي غير المؤكد.

Encyclopédia universalis, livre de la bible, Palestine.

المبحث الثاني- مشكلة تقنين الكتاب المقدس

المطلب الأول - الكتب القانونية للعهد القديم

تعني كلمة «قانون» في أصلها الإغريقي: χανών، العصا المستقيمة، واستعملها الآباء الكنسيون الأوائل بمعنى «المقياس»، وخصوصاً «مقياس الحقيقة»، كما هو الشأن عند **Clément d'Alexandrie**، وبمعنى «مقياس العقيدة» لدى **Polyerate**[1].

واستعملت أول مرة للدلالة على قرارات مجمع إنطاكية المنعقد سنة 341م[2]، فأصبحت تعني لدى الكنائس المسيحية مجموع قراراتها العقدية والأخلاقية[3].

ومن المألوف الحديث عن قانون الكتب المقدسة، مادامت التقاليد الكنسية تعد هذه التقاليد مقياساً للعقيدة، فأطلق على مجموعها اسم القانون، أي قائمة الكتب التي تمثل مقياس الحقيقة الموحاة من الله إلى الناس[4].

وعرّف مجمع الفاتكان الثاني قانون الكتاب المقدس بأنه مجموع الكتب التي تعدها الكنيسة وحياً من الله، أي إن الله هو كاتبها، وإنها تتضمن الحقيقة المنزهة عن الخطأ والموحاة منه، لتكون قاعدة للعقيدة والأخلاق[5]، وهو التعريف الذي تبنته الموسوعة الكبرى لاروس، لما عرفت قانون الكتب المقدسة باللائحة الرسمية للكتب التوراتية المعدّة صحيحة وملهمة من الله[6].

بعد هذا التعريف لكلمة قانون نأتي إلى تحديد الكتب المنضوية إليه من العهدين، والبداية ستكون طبعاً بكتب قانون العهد القديم.

الكتب القانونية للعهد القديم لدى اليهود: les livres du Canon hébreu

لقد عرفت لائحة الكتب القانونية للعهد القديم جدلاً كبيراً منذ العصور القديمة بين أتباع كلتا الديانتين اليهودية والمسيحية، وبقيت الكتب المندرجة تحتها بين أخذ ورد مدة طويلة، حتى جاء مجمع يمنية سنة 90م، وحصر عدد الكتب القانونية لدى اليهود، ومجمع «ترنت» سنة 1456م، ووضع القائمة النهائية لكتب العهدين عند النصارى.

(1) F. VIGOUROUX Dictionnaire de la Bible publier avec le concours d'un grand nombre de collaborateur tome II Paris Letouzey et Ané éditeur 1899 de la lettre C à F page: 134-135.
(2) LOISY Alfred, Histoire du canon de l'ancien testament, Op. Cit. p. 4.
(3) L. Mounloubou, FM. Du buit, Dictionnaire biblique Universel, Op. Cit. p. 102.
(4) F. VIGOUROUX Dictionnaire de la Bible Op. Cit. p. 135.
(5) Concile de Vatican II constit. defide cath. C. II.
(6) La grande encyclopédie Larousse tome 8 page 1690.

ويحاول اليهود بيان أن هذه الكتب كانت معروفة قبل انعقاد المجمع المذكور الذي أعطاها فقط الصفة القانونية، وذلك خلال بعض الإشارات الواردة في أسفار العهد القديم نفسه، حيث يمكن تكوين صورة عن الكتب، فقد ورد في سفر التثنية: «وكتب موسى هذه الشريعة، وأعطاها لكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الرب وسائر شيوخ بني إسرائيل، وقال لهم في نهاية سبع السنين في ميعاد سنة الإعفاء من الديون في عيد المظال، حيثما يأتي جميع بني إسرائيل ليروا وجه الرب إلههم في الموضع الذي يختاره، تُقرأ هذه الشريعة على مسامعهم جميعاً»[1]، وورد في السفر نفسه قوله: «ولما فرغ موسى من تدوين كلام هذه الشريعة كلها في سفر قال للأويين الحاملي تابوت عهد الرب: خذوا سفر الشريعة هذا، وضعوه جانب تابوت عهد الرب إلهكم، فيكون هناك عليكم شاهداً»[2]، فمن النصين يظهر أن موسى عليه السلام دوّن سفر الشريعة، لكن لا ينبغي مطلقاً أن يفهم منه أن موسى عليه السلام كتب الأسفار الخمسة الحالية بعدّها هي سفر الشريعة كما يدعي الكثيرون من اليهود والمسيحيين، ولهذا عمد باروخ سبينوزا في الفصل الثامن من كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة» إلى نفي هذه الأسفار الحالية عن موسى عليه السلام[3]، وقبل سبينوزا قروناً أقام ابن حزم الأدلة على نفي هذه الأسفار عن موسى عليه السلام في الجزء الأول من كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل».

وتشير نصوص أخرى من العهد القديم إلى أن كتباً أخرى أضيفت إلى سفر الشريعة، لكن لا ندري منها متى جرى ذلك؟ أقبل السبي البابلي أم بعده؟، ففي سفر يشوع ورد: «وسجل يشوع هذا الكلام في سفر كتاب شريعة الله»[4]، وجمع الملك حزقيا أمثال سليمان[5]، وصرح دانيال بأنه قرأ كتب إرميا ونبوءاته[6]، وأشار الإصحاح الثاني من سفر المكابين إلى وجود سجلات منسوبة إلى إرميا النبي، فقد ورد فيه: «قد جاء في السجلات أن إرميا النبي أمر أهل الجلاء بأن يأخذوا النار كما ذكر»[7]، وورد فيه: « وقد شرح ذلك في السجلات والتذاكر التي لنحميا، وكيف أنشأ مكتبة، جمع فيها أخبار الملوك والأنبياء، وكتابات داوود ورسائل الملوك في التقادم، وكذلك جمع يهوذا كل ما فقد منا في الحرب

(1) التثنية 931-11.
(2) التثنية 24: 31-26.
(3) سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، الفصل الثامن، ص 265 وما يليها.
(4) يشوع 26: 24.
(5) الأمثال 1: 25.
(6) دانيال 2: 9.
(7) المكابين الثاني 1: 2.

التي حدثت لنا وهو عندنا»[1]، وهذا النص الأخير يفيد أن كتب اليهود لا تتضمن النصوص الدينية المقدسة فحسب، وإنما تشتمل أيضاً على رسائل الملوك.

ومع ذلك يحاول اليهود والمسيحيون خلال عرض هذه الاستشهادات الاستدلال على وجود نص ديني مقدس لديهم، يتمثل في التوراة وكتب الأنبياء، ولا داعي لكل ذلك، فلا أحد ينازعهم في الأمر، إلا إن كانوا هم أنفسهم يشكون في وجودها، أما المسلم فلا يشك في أن موسى والأنبياء عليهم السلام جاؤوا بكتب وشرائع، فالقرآن أمر بالإيمان بالكتب المنزلة قبله وبالأنبياء السابقين، لكن اليهود والمسيحيين لما أثارته الملاحدة والكشوف العلمية الحديثة شكُوا في دينهم، خاصة أن ما اشتمل عليه النص من مناقضات يعضد ادعاءات المنقِّصين من الكتب المقدسة، ما حدا بالكثير من المسيحيين إلى الكفر، أمثال القس Jean MESLIER الذي طلب من الله، وهو على فراش الموت، أن يسامحه على تدريسه للمسيحية[2]، إن ما ينازع المسلمون وغيرهم أهل الكتاب فيه، ليس وجود التوراة أو الإنجيل، و إنما عدم توافق الكتب التي يدَّعونها لموسى والأنبياء عليهم السلام مع الكتب السماوية الأصلية والعلم والأبحاث التاريخية، ولقد نص القرآن في كثير من آياته على أنواع التحريف والتبديل التي أصابت الكتب السماوية السابقة والمتمثلة في التبديل والزيادة والنقصان، فاليهود والمسيحيون يبحثون عن إثبات وجود التوراة وكتب الأنبياء من حيث الأسماء، وليس من حيث المضمون.

لقد أشرنا من قبل إلى أن العهد القديم« تنخ» ينقسم إلى ثلاثة أقسام، التوراة والأنبياء والمكتوبات، تحتوي جميعها على تسعة وثلاثين سفراً، لكن أقدم المخطوطات العبرية لا تتحدث سوى عن أربعة وعشرين سفرا، ويسوغ اليهود هذا الاختلاف بأن هذه المخطوطات مزجت بعض الأسفار، فعدّت الأسفار المزدوجة سفراً واحداً، كسفري صمويل وسفري الملوك وسفري أخبار الأيام، وعدت أسفار الأنبياء الاثني عشر سفراً واحداً، وسفري عزرا ونحميا سفراً واحداً.

وإذا كان التلمود أيضاً قسّم العهد القديم إلى ثلاثة أقسام، فهو يختلف مع ما قرره نص الماسورا[3] بشأن ترتيب هذه الكتب، فرتب الأنبياء المتأخرين وفق التالي: إرميا،

---

(1) المكابين الثاني 13: 2-14.

(2) **Jean MESLIER, Le bon sens du curé suivi de son TESTAMENT, D'HOLBACH et VOLTAIRE, scripta manent, collection publiée sous la direction de constantin castéra 50, page 17.**

(3) نص «الماسورا» نسبة إلى «الماسوريين»، وهم جماعة من علماء اليهود تقلدوا مهمة إعادة بناء النص وتقويمه، ولتحقيق هذا الهدف كان هؤلاء يكتبون التصحيحات التي يرونها ضرورية لقراءة صحيحة للنص في الهامش،

وحزقيال، وإشعيا، ثم الأنبياء الصغار، أما المكتوبات فرتبها كالآتي: راعوث، والمزامير، وأيوب، والأمثال، والجامعة، ونشيد الأناشيد، والمراثي، ودانيال، وإستير، وعزرا/نحميا، وأخبار الأيام، ويرى Alfred LOISY أن هذا الترتيب الذي جاء في التلمود أقدم من كل المخطوطات المعروفة للتوراة العبرانية ومن عمل الماسورا[1].

ولا يعد يوسيفوس[2] من كتب اليهود سوى اثنين وعشرين كتاباً، هي كتب موسى الخمسة، وثلاثة عشر كتاباً من كتب الأنبياء، وأربعة كتب شعرية، واعترف بوجود كتب أخرى، لكنها لا تحظى لدى اليهود بالصدق نفسه والثقة ذاتها التي للكتب الاثنين والعشرين التي ذكر من قبل[3]، والكتب السبعة عشر التي تكون أسفار التوراة الخمسة الباقية من العهد القديم عند يوسيفوس حددها Gutschmid[4] في الأنبياء الأربعة القدامى، يشوع، والقضاة مع راعوث، وصمويل، والملوك، الأنبياء الأربعة الجدد: إشعيا،

ومجموع هذه الهوامش التصحيحية يسمى ماسورا، أي تقليداً، وكانت هذه التصحيحات لا تمس المتن، ولا تحدث به تغييراً، وإنما وضعت كما ذكرنا بالهامش، وأشير إليها في المتن بوضع دائرة أو علامة على الكلمة المراد تصحيحها، وتسمى «كتيباً»، أي المكتوب، ويسمى التصحيح الذي في الهامش «قرءاً»، أي المقروء.
واخترع الماسوريون إضافة إلى ذلك نظام التنقيط والتشكيل، وأدخلوه على النَص، فالعبرية كمثيلاتها من اللغات السامية لا تحتوي في الأصل على حروف المد والتشكيل.

(1) **LOISY Alfred, Histoire du canon de l'ancien testament, Op. Cit. p. 13.**

(2) هو يوسف بن ماتياس، مؤرخ يهودي من عائلية كهنوتية، اهتم بدراسة الكتب المقدسة في سن مبكرة، تمكن وهو في سن الثالثة عشرة من إعطاء شروح لها أمام الكهنة والعلماء اليهود، في زمن عرف ثلاثة مذاهب يهودية، هي الصدوقية والفريسية والإسينية، اختار لنفسه المذهب الفريسي، وكان أحد الذين شاهدوا سقوط أورشليم، وكلف وهو في سن السادسة والعشرين مهمة دبلوماسية، تمثلت في العمل على تحرير الكهنة الذين أسرهم الحاكم الروماني «نيرون»، وإلى «**Titus**»، وعمل مترجماً بينه وبين اليهود من أجل استسلام هؤلاء والكف عن مقاومة الرومان، لكن هؤلاء رفضوا الاستسلام، ما أدى إلى سقوط المدينة وحرق الهيكل.
للمزيد من المعلومات عن حياة يوسيفوس يمكن الرجوع إلى كتابه «تاريخ يوسيفوس بن كربون اليهودي»، بيروت، المطبعة العلمية ليوسف إبراهيم، صادر المكتبة العمونية، خاصة الفصل السابع، حيث يتحدث عن دعوته اليهود للاستسلام بناء على طلب «**Titus**»، ص 259 وما يليها.
يمكن أيضاً الرجوع إلى كتابه عن سيرته الذاتية:
Flavius Josèphe, Autobiographie, texte établie et traduit par André PELLETIER, ouvrage publié avec le concours du centre national de la recherche scientifique, Paris société d'édition ''les belles lettres'', 1959, collection des univérsités de France publiée sous le patronage de l'association GUILLAUME BUDE. Page: 1-2.

(3) **« il n'existe pas chez nous une infinité de livres en désaccord et en contradiction, mais vingt-deux seulement qui contiennent les annales de tous les temps et obtiennent une juste créance. Ce sont d'abord les livres de Moïse, au nombre de cinq, qui comprennent les lois et la tradition depuis la création des hommes jusqu'à sa propre mort. C'est une période de trois mille ans à peu prés. Depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerès, successeur de Xerés au trône de perse, les prophètes qui vinrent après Moïse ont raconté l'histoire de leur temps en treize livres. Les quatre derniers contiennent des hymnes à Dieu et des préceptes moraux pour les hommes. Depuis artaxerès jusqu'à nos jours tous les événement ont été racontés, mais on n'accorde pas à ces écrits la même créance qu'aux précèdent, parce que les prophètes ne sont plus exactement succédé. »**
Flavius Josèphe, Contre Apion, texte établie et et annoté par Théodore REINACHE et traduit par Léon BLUM, Paris société d'édition ''les belles lettres'', 1930, collection des universités de France publiée sous le patronage de l'association GUILLAUME BUDE. Livre I. 8; page 10.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 10، هامش 3.

وارميا مع حزقيال، والأنبياء الصغار، الكتب التاريخية الخمسة، أيوب، ودانيال، وأخبار الأيام، وإستير، وعزرا، والمكتوبات هي المزامير، والأمثال، والجامعة، ونشيد الأناشيد، وتتوافق الكتب التي أدرجها يوسيفوس مع ما عدّه أوريجين وجيروم من حيث العدد، ومع التوراة السبعينية من حيث التقسيم، بدمجها سفر راعوث بسفر القضاة، وسفر المراثي بسفر إرميا.

ومع كل ذلك فبعض أسفار العهد القديم بقيت موضوع نقاش وجدل، وبقيت التقاليد اليهودية غير مؤكدة فيما يخص تحديد قانون كتب العهد القديم، ففي البدء كان سفر الأمثال مرفوضاً، وكذا سفر نشيد الأناشيد وسفر الجامعة، لأنها تشتمل على كثير من الرموز، فبقيت مبعدة من القانون إلى أن جاء رجال المجمع الأكبر، وأعطوها تفسيراً رمزياً، وبقي الشك محيطاً بهذه الكتب إلى نهاية القرن الأول الميلادي، وقد أورد A. COHEN النقاشات التي عرفتها مجموعة من كتب العهد القديم قبل قبولها نهائياً في القانون، حيث يقول: «عدّ الربيّ يهوذا سفر نشيد الأناشيد سفراً مقدساً، أما سفر الجامعة فمشكوك فيه، ويقول الربيّ José، الجامعة سفر غير مقدس ونشيد الأناشيد موضوع جدل، أما الربيّ Siméon فيقول: تشددت مدرسة «هيلل» HILLEL في قبول سفر الجامعة، ولم تعدّه مقدساً على خلاف مدرسة «شماي» CHAMMAÏ، ولا يعدّ الربيّ Meïr الجامعة سفراً مقدساً، أما سفر نشيد الأناشيد فموضوع شك عنده، فالمطلوب من هذه الكتب تحديد إذا ما كانت ملهمة من الله أم إنها كتب بشرية؟، وفيما يخص سفر نشيد الأناشيدتحديداً علينا أن نتساءل: هل كان غزلاً بشرياً أم رمزاً للعلاقة بين الله وإسرائيل؟، وقد جرى اعتماد الرأي الأخير، فعدّ السفر مقدساً، لأنه صادر من الروح القدس، وعدم عدّ سفر الجامعة كذلك، لأنه نابع من حكمة شخصية لسليمان، إن الصعوبة التي تعترض سفر الجامعة هي كونه متناقضاً، فسعى الحكماء إلى عدم قبوله، لكن لماذا جرى الحفاظ عليه؟، لأنه فقط يبتدئ وينتهي بكلمات من التوراة!»[1]، ومن الكتب الأخرى التي كانت مرفوضة من اليهود سفر الأمثال، لأن تصريحاته متناقضة، وسفر إستير لكونه نصاً ملحقاً، وسفر أيوب، أما سفر حزقيال فمرد الشكوك التي تحيط به إلى مناقضته للتوراة في بناء الهيكل.

ومن دون الدخول في مضمون هذه الكتب، ومدى صحة نسبتها إلى أصحابها، نرى أن الاختلاف قديم في عددها وترتيبها، على عكس القرآن الكريم الذي كتب برعاية الرسول

(1) A. COHEN, Le Talmud, traduit de l'anglais par Jacques MARTY édition Payot, Paris 1950, Petite bibliothèque Payot/65, page : 194-197.

ﷺ وعنايته، ويوضح الأستاذ حميد الله في مقدمة ترجمته للقرآن الشروط التي كتبت اعتماداً عليها النصوص القرآنية حتى وفاة الرسول ﷺ فيقول: «اتفقت المصادر على القول إن الرسول ﷺ كان كلما أوحي إليه بآيات من القرآن يستدعي أحد أصحابه العارفين بالكتابة، فيمليها عليه محدداً له موضعها في المجموعة التي سبقتها، ثم يطلب منه بعد إثباتها أن يعيد تلاوة ما أملاه عليه، ليصحح الخطأ لو وقع، وهناك رواية مشهورة، تفيد بأن الرسول ﷺ كان يعرض القرآن مع جبريل عليه السلام كل سنة في رمضان، حتى إنه في رمضان الذي سبق وفاته عرضه مع جبريل مرتين، وقد اعتاد المسلمون في عصر النبي ﷺ قيام شهر رمضان بأداء النوافل من الصلاة وقراءة القرآن كاملاً فيها»[1]، ويقول موريس بوكاي: «إن القرآن هو نص الوحي المنزل على محمد ﷺ من سيد الملائكة جبريل، لأنه قد كُتب في الحال، ثم حفظه المؤمنون عن ظهر قلب، وكانوا يرددونه في أثناء صلواتهم، وبخاصة طوال شهر رمضان، وقد رتب محمد ﷺ آياته في سور، جمعت مباشرة عقب وفاته، وألفت في عهد الخليفة عثمان (23-35هـ) الكتاب الذي هو بين أيدينا اليوم، وخلافاً لما جرى في الإسلام، فإن الوحي المسيحي بني على شهادات إنسانية متعددة وغير مباشرة، لأننا لا نملك أي شهادة من شاهد عاين حياة المسيح، خلافاً لما يتصوره كثير من المسيحيين»[2]، وسبق أن عرضنا لكلام ابن حزم الذي أشار فيه إلى أن التوراة لم تكن تقرأ إلا ثلاث مرات في السنة[3].

الكتب القانونية للعهد القديم لدى المسيحيين:

رأينا آنفاً أن كتب العهد القديم لدى الكاثوليك تزيد سبعة أسفار، تُسميها اليهود أبوكريفا، بينما يعدها الكاثوليك كتباً قانونية ثانية، والسبب في هذا الاختلاف العددي هو اعتماد المسيحيين قانون العهد القديم لدى اليهود الذين استقروا بالاسكندرية، ونظراً إلى الامتيازات التي حظوا بها، استطاعوا الحفاظ على عبادتهم وشعائرهم، لكن نتيجة للتأثير الهلنستي الذي عرفه يهود المهجر، خاصة يهود الاسكندرية بدأت اللغة العبرية تتراجع، حتى حلت محلها اللغة الإغريقية، وصعب عليهم من ثم قراءة نصوصهم المقدسة،

(1) حميد الله، ترجمة معاني القرآن الكريم، 1971م، نقلاً عن: غسان حمدون، «كتاب الله في إعجازه يتجلى»، صنعاء، الجمهورية اليمنية، مركز عبادي للدراسات و النشر، السلسلة الإسلامية المقارنة3، الطبعة الأولى 1422هـ/2002م، ص30-31.

(2) موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة الشيخ حسن خالد، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1411هـ/1990م، ص 18.

(3) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 300.

فاضطروا إلى إحداث ترجمة باللغة الإغريقية، تكون مرجعاً دينياً ليهود المهجر، وتخبرنا الأسطورة الواردة في رسالة Aristée إلىPhilocrate، وهي من الرسائل الأبوكريفا أن هذه الترجمة كانت نتيجة عمل، قام به اثنان وسبعون حبراً يهودياً زمن بطليموس الثاني (285-246ق. م)، جرى اختيارهم من الحبر الأعظم بفلسطين ألعازار، فنزلوا بجزيرةPharos، وأنجزوا عملهم في اثنين وسبعين يوماً، وأعطى اليهود الهلنستيون لهذه الترجمة القيمة نفسها التي للأصل العبري، بل مع أسطوريتها قبلها الكثيرون منهم، وزعموا أن المترجمين الاثنين والسبعين حظوا بإلهام إلهي، وهم يترجمون التوراة، كما صرح بذلك فيلون الاسكندري في كتابه De Vita Mosis [1]، ونقل يوسيفوس هذه الأسطورة في تاريخه المشهور[2]، كما أشار إليها القديس Augustin في كتابه Cité de Dieu [3] عند محاولة إثباته أن أفلاطون لم يطلع على الكتب المقدسة، لأن وفاته كانت قبل ترجمتها إلى اللغة الإغريقية، وبعد أسفار التوراة جرت ترجمة باقي أسفار العهد القديم بحسب قيمتها الدينية، وزادت هذه الترجمة سبعة أسفار في مجموعها على النص المعتمد لدى يهود فلسطين، ونظراً إلى اعتماد مجمع «ترنت» على الترجمة اللاتينية الفولكاط التي أعدها القديس جيروم (347-420م) اعتماداً على هذا الأصل الإغريقي اختلف العهد القديم عند المسيحيين من حيث العدد عن توراة اليهود.

ويختلف اليهود مرة أخرى مع المسيحيين في واضعي قانون العهد القديم، فقد أسند اليهود هذه المهمة إلى المجمع اليهودي معتمدين على نص تلمودي ورد فيه: « تسلمنا التعاليم من أحبارنا، وهي الأنبياء، يشوع، القضاة، صمويل، والملوك إرميا وحزقيال، إشعيا والاثنا عشر، والمكتوبات: راعوث وكتاب المزامير، أيوب، الأمثال، الجامعة، الأناشيد، المراثي، دانيال، إستير، عزرا، الأيام... من كاتب هذه الكتب؟، موسى كتب كتابه وجزء بلعام وأيوب، وكتب يشوع كتابه وثمانية أعداد من سفر الشريعة، وكتب صمويل كتابه وكتاب القضاة وراعوث، وكتب داوود كتابه بمساعدة عشرة من القدامى، وهم آدم الأب الأول وملكيصادق وأبراهام وموسى وهامان وإيدوتون وأساف وأبناء كورى الثلاثة، وكتب إرميا

(1) Philon d'Alexandrie, Oeuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'uiniversité de Lyon, par Roger ARNALDEZ, Claude MONDESERT, Jean POUILLOUX, couroné par l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, avec le concours du centre national de la recherche scientifique. 22, DE VITA MOSIS I-II, introduction, traduction et notes Jean POUILLOUX, Pierre SAVINEL, Paris, éditions du cerf, 1967, II 25-40, pages: 203-211.

(2) تاريخ يوسيفوس بن كريون اليهودي، المطبعة العلمية، بيروت، مصدر سابق، الفصل الأول، باب «ذكر ما أمر به بطليموس الملك اليوناني من نقل كتب الشريعة والأنبياء من العبراني إلى اليوناني، ليفهم ذلك قومه بلغتهم»، ص 49-51.

(3) saint Augustin, La cité de Dieu, texte et traduction avec une introduction et des notes par Jacques PERRET, tome II, Librairie Garnier Frères, classique Garnier, page 22, chapitre 11 : Platon a-t-il connu les livres saints.

كتابه وكتاب الملوك والمراثي، وكتب حزقيا ورفيقه كتاب إشعيا والأمثال ونشيد الأناشيد والجامعة، وكتب رجال المجمع الأكبر حزقيال والاثني عشر ودانيال وإستير، وكتب عزرا كتابه والأنساب الواردة في أخبار الأيام»[1].

أما المسيحيون فينسبون قانون العهد القديم إلى عزرا، معتمدهم في ذلك أحد كتب الأبوكريفا، وهو الكتاب الرابع لعزرا، حيث صور هذا الكتاب عزرا بأنه موسى الثاني الذي كُلف تعليم الشعب وتقويمه باسم الله، فتضرع إلى الله ليؤيده بالروح القدس من أجل كتابة كل ما حدث منذ البدء كما ورد في الشريعة، وفعلاً استجيب له، وتمكن من إملاء أربعة وتسعين سفراً ومنها التوراة مدة أربعين سنة على مرافقيه، على أن لا تشاع بين أفراد الشعب سوى أربعة وعشرين منها، أما الأسفار السبعون فتبقى من اختصاص طبقة الحكماء فقط.[2]

ولقد شكك A. Loisy في صحة هذه الرواية لكونها مخالفة للعقل وللحقائق التاريخية، وهو محق في ذلك، خاصة أن سفر عزرا القانوني وكذا سفر نحميا لا يتكلمان عن كتابة عزرا لأي من هذه الأسفار، وكل ما ورد عن عزرا في السفر المنسوب إليه قوله: «وكان عزرا عالماً ماهراً في شريعة موسى»[3]، أما سفر نحميا فلم يورد القصة، واكتفى بكون عزرا من أحضر كتاب شريعة موسى وقرأها على الشعب ومن قام بمراسيم القراءة[4].

والحقيقة أن الشك يتطرق لكلتا الروايتين اليهودية والمسيحية لواضع العهد القديم، فالإقرار في الرواية التلمودية بأن موسى من كتب الأسفار الخمسة وجزء بلعام وأيوب فيه دليل على وجود نقاش عن كاتب جزء بلعام، فهذا الجزء متضمن في الأسفار الخمسة[5]، ولا حاجة إلى ذكره مرة أخرى، لكن اعتراف الأسفار الخمسة بنبوة بلعام أثار إمكان كتابته لهذا الجزء وإعطائه لموسى، ليدرجه في أسفاره، فالرواية التلمودية حاولت بتأكيدها أن موسى هو كاتب هذا الجزء استبعاد هذا الأمر، والأمر نفسه في سفر أيوب، فهذا الأخير

(1) Talmud, Baba Bathra, f°14b-15a.

نقلاً عن:

A. Loisy, Histoire du canon de l'ancien testament, pp. 22-23

(2) A. Loisy, Histoire du canon de l'ancien testament, Op. Cit. pp. 18-19

(3) عزرا6: 7 .

(4) نحميا 1: 8-12.

(5) سفر العدد، الإصحاح 22 و23 و24.

ليس من بني إسرائيل، ولا علم له بالشريعة الموسوية، بل أكثر من ذلك فقد عاش قبل زمن موسى، فحاولت الرواية التلمودية إبعاد الشك، ونسبت السفر إلى موسى[1].

ومع ذلك بقيت المشكلة محيطة بكاتب هذا السفر وكل الأسفار التي تتحدث عن قصص لا علاقة لها بشعب بني إسرائيل كذكر سفر التكوين لقصة خطف دينة ونسل إسماعيل وقصة حرب خمسة الملوك، ما حدا بالطبيب Astruc في كتابه Conjecture... إلى أن يُرجع كل ما ورد في سفر التكوين من هذا القبيل إلى مصدر منفرد، اعتمده موسى في كتابة سفر التكوين[2].

أما الشك في رواية المسيحيين فيكفي أنها اعتمدت سفر أبوكريفا المنحول غير المعترف به، فكيف يُستدل بنص مشكوك في صحته على صحة رواية واضع العهد القديم؟.

وما دام الشك محيطاً بواضعي القانون لدى اليهود والمسيحيين، فالريبة واردة أيضاً في مضمون نص الكتب القانونية، وحتى لو افترضنا صحة التوراة التي كتبها عزرا، فقد أثبت رحمو الله الهندي أن التوراة نفسها قد ضاعت نتيجة لما واجهه اليهود من هجوم انتيوكس الرابع الذي حكم سوريا بين سنتي 175-163ق. م، والذي أراد أن يمحق ديانة اليهود، ويصبغها بالصبغة الهيلينية[3]، و التوراة التي تؤمن بها النصارى اليوم ليست التي كتبها عزرا.

ولقد أقام ابن حزم أدلة على ضياع التوراة بتقديمه تاريخ ملوك بني إسرائيل، وما كانوا عليه من الكفر حتى لا يرجى معه حفظ التوراة[4]، ويروي سفر الملوك نفسه كيف ضاعت التوراة وأن حلقيا الكاهن من عثر عليها زمن الملك يوشيا ابن آمون[5].

ويورد الشك الذي يعتري صحة النصوص الدينية اليهودية والمسيحية شكاً في كل العقائد التي تدين بها اليهود والنصارى، ما جعل بعض «النقاد» المسيحيين أمثال A. Loisy يعترفون بالخطأ التاريخي الذي ارتكبه الآباء باتباعهم لهذه الرواية التي تنسب كتابة التوراة إلى عزرا، لكنه يدعي أن هذا الخطأ التاريخي لا علاقة له بالعقيدة يقول:

---

(1) ناقش A. Loisy هذا النص التلمودي مناقشة مطولة من الصفحة 22 إلى 28 في كتابه:
Histoire du canon de l'ancien testament.
(2) Jean Astruc, Conjecture sur les mémoires originaux..., Op. Cit. pp. 395-400.
(3) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 112، و مختصر إظهار الحق، محمد عبد القادر ملكاوي، طبع ونشر وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد، وكالة شؤون المطبوعات والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية 1416هـ/1995م، ص20.
(4) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص 288-298.
(5) سفر الملوك الثاني 3: 22 وما يليه.

Les pères ont donc suivi un guide qui les a égarés; ils ont répété après lui les choses qui sont des inventions pour une bonne part, et probablement pour tout; les pères se sont trompés, mais dans une question historique et sans rapport direct avec la doctrine de la fois et des mœurs.[1]

المطلب الثاني- الكتب القانونية للعهد الجديد

إذا كانت الكنيسة تدعي أنها تسلمت مجموع كتب العهد القديم من أيدي اليهود بوساطة الحواريين كونهم يهوداً، فهؤلاء لم يتركوا لها أي كتاب من كتب العهد الجديد السبعة والعشرين التي يظنون إلهامها، لأنهم لم يدونوا منها في حياتهم شيئاً، إذ كان معتمدهم في التبشير على الأقوال التي يروونها لما شاهدوا من معجزات السيد المسيح، والمسيح نفسه كثيراً ما استشهد بكتب العهد القديم، ولم يبشر ويعظ بسواها، فكانت مصدره الوحيد في الدعوة، ولا مصدر له غيرها[2]، «إن مصدر العقيدة الجديدة التي يدعو إليها الناس لم يكن كتاباً ولا مجموعة كتب، إن تعاليم السيد المسيح وكذا تعاليم تلاميذه كانت تعليماً شفهياً وسمعياً، وليس تصانيف كتب، لها مكانة جانب الكتب الأولى»[3]، وبعد موت المسيح وحوارييه لم يرث أتباعهم سوى أقاويل عن سيرة المسيح منذ ولادته إلى يوم «صلبه وقيامته».

فقانون كتب العهد الجديد لم تتسلمه الكنيسة من أيدي الرسل، وإنما تكون بشكل مجزأ على مر العصور بطريقة تختلف من مجتمع إلى آخر من المجتمعات المسيحية، ما أثار جدلاً بين الكنائس المسيحية في الكتب الواجب الأخذ بها بين الأعداد الهائلة للكتب والأناجيل المسماة مقدسة، ولا أدل على تعدد هذه الكتب من قول لوقا في الإنجيل المنسوب إليه: «لأن كثيراً من الناس أخذوا يدونون رواية الأحداث التي جرت بيننا، كما نقلها إلينا الذين كانوا من البدء شهود عيان وخداماً للكلمة، رأيت أنا أيضاً بعدما تتبعت كل شيء من أصوله بتدقيق أن أكتب إليك يا صاحب العزة ثاوفيليس»[4]، ولا حاجة إلى بيان قول لوقا وتفسيره، فهو لم يكن ممن عايشوا الأحداث وشاهدوها، ولا حتى سمعوها ممن شاهدوها، وإنما كان من ألوف كتبوا عن قصة المسيح، وكل ما ادعاه أنه يتميز منهم بالرجوع إلى الأصول والتدقيق، وإن لم يشر إلى هذه الأصول ولا إلى نوعها وما حكمه

---

(1) A. Loisy, Histoire du canon de l'ancien testament, Op. Cit. p. 21.
(2) هذا ما يستخلص من أسفار العهد الجديد، أما القرآن فقد أشار إلى أن الله آتى المسيح الإنجيل، كما آتى داوود زبوراً، وموسى التوراة، ومحمد ﷺ القرآن.
(3) L-M. DEWAILLY, Canon du nouveau testament et histoire des dogmes, Revue biblique, 1941, vivre et penser recherche d'exégèse et d'histoire, 1er série Paris librairie LECOFRE page : 82.
(4) لوقا 1: 1-3.

عليها، أهي كتب قانونية أم لا؟، وما قيمتها الدينية؟ ومن أصحابها؟، وهل من بينها الإنجيلان الآخران متى ومرقس؟، خاصة أن الدراسات النقدية الحديثة التي عرفتها كتب العهد الجديد وبخاصة نقد المصادر الذي طبق على الأناجيل الأربعة أثبت أن بين الأناجيل الثلاثة متى، ومرقس ولوقا تشابهاً كبيراً في سرد الروايات المتعلقة بالمسيح، لذلك أطلق عليها اسم الأناجيل المتشابهة **Synoptiques**، وأن إنجيل مرقس أقدمها وأحد المصادر المعتمدة في كتابة الإنجيلين الآخرين[1]، ومع ذلك لم يشر أي منهما إلى كونه اعتمد إنجيل مرقس أو غيره عند كتابة إنجيله، ما لا يُستطاع معه الحديث عن وجود قانون رسمي ضم هذه الأناجيل.

أما إنجيل يوحنا فقد خالف الأناجيل الثلاثة الأخرى لاعتماده مصادر مختلفة، تهم حياة المسيح، وتركز أولاً على الجانب الإلهي فيه، ولعل الفقرات التي ابتدأ بها إنجيله دالة على مغزى الادعاء الذي يريد نسبته إلى المسيح والمتمثل في نسبة بنوته إلى الله، مستدلاً على ذلك بشهادة نسبها إلى يوحنا المعمدان، وختمها بمقولة على لسان يوحنانفسه: «وأنا رأيت وشهدت أنه هو ابن الله»[2].

ولننتقل الآن للنظر في باقي كتب العهد الجديد عن إشارات تعطينا صورة عن قانون كتب العهد الجديد، أو عددها أو أسمائها.

فبخصوص رسائل بولس فقد حث هونفسه أهل كولوسي في آخر رسالته إليهم على أن يرسلوا رسالته إليهم بعد الانتهاء من قراءتها إلى كنيسة لاودوكية، وأن يطلبوا في الوقت نفسه من هؤلاء رسالته إليهم[3]، ولا شك في أنه كان يسعى إلى أن تجري مبادلة رسائله بين الكنائس المختلفة، حتى تحصل كل منها على مجموعها، لكن ما يثير الانتباه عدم وجود رسالته إلى كنيسة لاودوكية ضمن الرسائل القانونية الأربع عشرة، وليست هذه الرسالة وحدها التي أشير إليها في أسفار العهد الجديد، ولا أثر لها في قانون الكتب الحالي، بل هناك رسائل أخرى، لم تعرف طريقها إلى القانون، ولا ندري أفقدت أم إن الكنائس لم تعدها إلهامية لعدم الثقة بها، ففي رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس يقول بولس: «كتبت لكم في رسالتي ألا تخالطوا الزناة»[4]، وقوله هذا يدل على أن هذه الرسالة

(1) موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، مرجع سابق، ص 75-104.
(2) يوحنا 29: 1-34.
(3) كولوسي 16: 4.
(4) كورنثوس الأولى 9: 5 .

ليست هي الأولى إلى أهل كورنثوس، بل كتب لهم قبلها، والدليل قوله في رسالته الثانية إليهم: «فأنا لا أريد أن أظهر كأني أحاول التهويل عليكم برسائلي»[1]، فاستعماله لكلمة رسائلي بالجمع دليل على أنها ثلاث على الأقل، ومن ثم فرسائله أكثر من أربع عشرة، وقد تحدث ابن حزم عن خمس عشرة رسالة، منسوبة إلى بولس عند النصارى يقول: «ورسائل بولس تلميذ شمعون باطرة، وهي خمس عشرة رسالة تكون كلها نحو أربعين ورقة مملوءة حمقاًورعونة وكفراً»[2]، ولقد أحال بطرس في رسالته الثانية على رسائل بولس، لكن لا ندري على أي منها يحيل؟، وكم عددها؟، وهل هي ضمن مجموع الكتب القانونية الحالية أم لا؟.

هذه الإشارات البسيطة القليلة الواردة في العهد الجديد لا تعطي صورة واضحة عن كتب العهد الجديد ولا عن كيفية تكونها، ولا يمكن الاعتماد عليها في ادعاء تمام هذه الرسائل، واشتمال جميع الكنائس عليها، كما كان يطمح إلى ذلك بولس، كما لا يمكن أن تُعتمد دليلاً على قانونية الكتب المذكورة لسبب بسيط هو أن العهد الجديد أورد أيضاً كتباً ليست ضمن القانون، مثل رسالة بولس إلى كنيسة لاودوكية ورسالته إلى أهل كورنثوس، فإما أن تقبل جميعها ضمن القانون، وإما أن ترفض كلها، أما أن يقبل بعضها بدعوى وروده في العهد الجديد، ويرفض بعضها الآخر من دون بيان السبب، فهذا هو سوء التعليل والاستدلال، ولا يقبل القول إن الرسائل الأخرى فقدت، لذلك لم تدرج في القانون، فذلك دليل على أن الكتاب لم يحفظ، وهو ما أشار إليه القرآن، لما قال ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[3]، وإلا وجب التشبث بقانونية هذه الكتب وضرورة البحث عنها وإدراجها ضمنه.

ولو تفحصنا هذه المرة المخطوطات الإغريقية للعهد الجديد لوجدناها تضم كتباً شتى، بعضها قانوني، وبعضها ليس كذلك، فمخطوط **Claromontanus** أورد كتب العهد الجديد، ورتبها وفق التالي، الأناجيل: متى، ويوحنا، وومرقس، ولوقا، رسائل بولس: إلى

(1) كونثوس الثانية 9: 10.
(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، ص 15.
(3) سورة الأنعام، الآية 91.

أهل روما، إلى أهل كورنثوس الأولى والثانية، إلى أهل غلاطية، إلى أفسس، إلى تيموثاوس الأولى والثانية، إلى تيطس، إلى كولوسي، إلى فيلمون، رسالتا بطرس الأولى والثانية، رسالة يعقوب، رسائل يوحنا الثلاث، رسالة يهوذا، رسالة برنابا، رؤيا يوحنا، أعمال الرسل، باستور، أعمال بولس، رؤيا بطرس، وبمقارنة هذه الكتب بتلك الواردة في الجدول الذي سطرنا، نلاحظ أن أسماء الكتب تغيرت، بينما بقي عددها سبعة وعشرين، فضم المخطوط عشر رسائل لبولس فقط، وأضاف رسالة برنابا، وأعمال بولس، ورؤيا بطرس، وباستور.

أما المخطوط السينائي فضم الكتب التالية، الأناجيل الأربعة، رسائل بولس الأربع عشرة، أعمال الرسل، الرسائل الكاثوليكية السبع، رؤيا يوحنا إضافة إلى رسالة برنابا وجزء من باستور.

بينما أدرج المخطوط الفاتكاني الرسائل الكاثوليكية السبع مباشرة بعد الأناجيل الأربعة، ثم رسائل بولس، وتأتي رسالته إلى العبرانيين بعد الثانية لأهل تسالونيكي، ويضم آخر المخطوط جزءاً من الرسالة إلى العبرانيين والرسائل الكاثوليكية، ورؤيا يوحنا، وبعض الكتب غير القانونية[1].

وتأتي نُقُول الآباء بكتب كثيرة، منها القانوني، ومنها غير ذلك، فالقديس **JEROME** ذكر في رسالته إلى**PAULIN** كتب العهد الجديد، وعدّها في الأناجيل الأربعة، ورسائل بولس السبع للكنائس- يخرج الكثيرون رسالته إلى العبرانيين من هذه المجموعة- الرسائل الرسولية، أعمال الرسل، الرسائل الكاثوليكية، رؤيا يوحنا، الرسالة إلى العبرانيين المنسوبة إلى بولس، لكنها لا تعدّ مع رسائله، بل منفردة، يقول **JEROME** : «وُيشك في نسبة الرسالة إلى العبرانيين إلى بولس لاختلاف الأسلوب فيها عن باقي الرسائل»[2].

أما القديس **AUGUSTIN** فقد ذكر في الجزء الثاني من كتابه« العقيدة المسيحية» الأناجيل الأربعة، رسائل بولس الأربع عشرة، مبتدئاً بالرسالة إلى أهل روما ومنتهياً بالرسالة إلى العبرانيين، ورسالتي بطرس، رسائل يوحنا الثلاث، ورسالة يهوذا، ورسالة يعقوب، وأعمال الرسل، ورؤيا يوحنا[3].

ويرجع المسيحيون الاختلاف بين نقول الآباء والمخطوطات القديمة عند استشهادهم ببعض النصوص المقدسة إلى أن الآباء يستندون إلى ذاكرتهم عند الاستشهاد، لكن

---

(1) A. LOISY, Histoire du canon du nouveau testament, page : 175-176.
(2) Ibid p. 189.
(3) Ibid. p. 198, de doctr. christ. II,12 et suiv.

الأبحاث الحديثة أثبتت أن هؤلاء كانوا أكثر حرصاً على النص التوراتي وأكثر حرفية، ما يدل على أنهم اعتمدوا نصوصاً مخالفة للنصوص الحالية وأكثر قدماً وقرباً من الأصل من المخطوطات الحالية[1].

فمن أجل إثبات تاريخية الكتب المدرجة في قانون الكتاب المقدس بعهديه وصحتها، سعى اليهود والمسيحيون إلى التنقيب واستخراج النصوص الدالة على ذلك من الكتاب المقدس نفسه ومن كتب الآباء ونقولهم ومن المخطوطات المتوافرة لديهم، لكن عملهم هذا بقي بلا جدوى، فالأدلة نفسها التي أوردوها للبرهنة على صحة كتبهم يمكن اللجوء إليها لإثبات أن كتباً أخرى، لا وجود لها في القانون، صحيحة وتاريخية أيضاً، إضافة إلى ذلك فأدلتهم هذه لا تثبت صحة أي كتاب من كتبهم، فذكر شريعة موسى في أحد هذه المصادر، وإن كان يثبت أن موسى كانت له شريعة، فلا دليل فيه على أن هذه الشريعة هي ما تتضمنه كتب الأسفار الخمسة الحالية.

إن مشكلة الكتاب المقدس تتمثل في إثبات أن هذه التوراة الحالية بمجموع أسفارها هي لموسى عليه السلام أو لأحد الأنبياء، وهذا الأمر يحيلنا ضرورة على مطالبة اليهود والمسيحيين بإثبات سند كتبهم المقدسة وعمن أخذوها، وهو ما طلبه رحمة الله الهندي من علمائهم الفحول، فما قدروا عليه[2].

ولنفرض جدلاً أن ورود هذه الكتب فقط يدل على صحتها، فلِمَ لَمْ يعترف المسيحيون بكتب أخرى، وردت أيضاً في المصادرنفسها، فقد ذكر مخطوط **Clarmontanus** رسالة برنابا، وأعمال بولس، ورؤيا بطرس، وكتاب باستور، ولم يذكر أربعاًمن رسائل بولس القانونية، فكيف اعترف القانون بهذه الرسائل الأربع غير المذكورة، وأقصى الكتب الأربعة المذكورة، والأمرنفسه نلاحظه في المخطوط السينائي، ونقول الآباء، ما يجعلنا نتساءل:

---

(1) HARRINGTON wilfrid, Nouvelle introduction à la Bible, Op. Cit. p. 134.

(2) يقول رحمة الله الهندي: «اعلم- أرشدك الله تعالى -أنه لابد لكون الكتاب سماوياً وواجب التسليم أن يثبت أولاً بدليل تام أن هذا الكتاب كتب بوساطة النبي الفلاني، ووصل بعد ذلك إلينا بالسند المتصل بلا تغير ولا تبديل، والاستناد إلى شخص ذي إلهام بالظن والوهم فقط لا يكفي لإثبات أنه من تصنيف ذلك الشخص، وكذلك بادعاء فرقة أو فرق فقط لا يكفي فيه، فإن كان الأمر كذلك فلا نعتقد بادعائهم فقط، بل نحتاج إلى دليل، ولذلك طلبنا مراراً من علمائهم الفحول السند المتصل، فما قدروا عليه، واعترض بعض القسيسين في محفل المناظرة التي كانت بيني وبينهم، فقال: إن سبب فقدان السند عندنا وقوع المصائب والفتن على المسيحيين مدة ثلاثمئة وثلاث عشرة سنة، وتفحصنا كتب الإسنادعندهم، فما رأينا فيها شيئاً غير الظن والتخمين، يقولون بالظن، ويتمسكون ببعض القرائن، وقد قلت إن الظن في هذا الباب لا يغني شيئاً، ماداموا لم يأتوا بدليل شاف وسند متصل، فالمنع وحده يكفينا، وإيراد الدليل في ذمتهم لا في ذمتنا، لكن على سبيل التبرع نتكلم في هذا الباب» إظهار الحق، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 109 و 110.

هل بُنيت عملية الانتقاء التي خضعت لها الكتب المقدسة على معايير علمية دقيقة، أم إنها كانت عملية عشوائية، أساسها الظن والتخمين، فجرى قبول كتب ورفض أخرى، من دون اعتماد أي معيار؟.

إن المعيار الوحيد المشار إليه في المصادر المسيحية في هذه العملية الانتقائية هو «المصدرية الرسولية لهذه الكتب المبرهن عليها في التقاليد المسيحية، فتقبل من دون نقاش كل الكتب المعترف لها بالنسبة الرسولية، كالأناجيل الأربعة ورسائل بولس، وترفض كل التي تدعي لنفسها هذه المصدرية، وهي في الحقيقة كتابات متأخرة ومشكوك في صحتها كالأناجيل والرسائل الأبوكريفا، وقد جرى في وقت متأخر مناقشة الكتب ذات المصدرية الرسولية غير الثابتة، فجرى قبول الرسالة إلى العبرانيين ورسالة يعقوب ورؤيا يوحنا نهائياً، وجرى رفض رسالة برنابا ورؤيا بطرس»[1].

لكن المعيار المذكور لم يُحترم تطبيقه في انتقاء كتب القانون، فلوقا ومرقس وحتى بولس ليسوا من الحواريين، ومع ذلك قبلت الأناجيل والرسائل المنسوبة إليهم، بينما جرى رفض إنجيل برنابا ورسالته، مع أنه في نص الأناجيل من زكّى بولس أو شاول أمام الرسل، حتى قبلوه بينهم[2]، وهو الذي اضطهدهم عدة سنين قبل أن يختلق قصته مع المسيح، ويتحول من يهودي فريسي إلى مسيحي[3]، بل أكثر من ذلك كيف تأكدت الكنيسة، وهي تبث في انتقاء الكتب من أصحاب هذه الكتب السبعة والعشرين من رسل المسيح، أو من أتباع رسله، فحملهم لأسماء شبيهة بأسماء الحواريين وأتباعهم لا يدل على أنهم فعلاً رسل، فالأسماء اليهودية والمسيحية تتكرر كثيراً في العهد القديم والجديد، وتدل في كل مرة على أشخاص مختلفين، أمثال ألعازار ويشوع وفيلبس هذا ذكر في العهد الجديد أربع مرات، دل في كل مرة على شخص مختلف، فيلبس الرسول[4]، فيلبس بن هيرودس الكبير[5]، فيلبس زوج هيرودية[6]، فيلبس أحد الرجال السبعة الذين اختارتهم

---

(1) Pierre de TARTAS, Bible de Jérusalem, introduction de Pierre BENOIT, Panagiostis BRATSIOTIS, George CASALIS, Rabbin André ZAOUI, Richard DUPUY, Paris édition ROMBALDI tome: 1 page: 25.

(2) «ولما وصل شاول إلى أورشليم حاول أن ينضم إلى التلاميذ، فكانوا كلهم يخافون منه، ولا يصدقون أنه تلميذ، فجاء به برنابا إلى الرسل، وروى لهم كيف رأى شاول الرب في الطريق، وكلّمه الرب، وكيف بشر بشجاعة باسم يسوع في دمشق»، أعمال الرسل 26: 9-28.

(3) يمكن الرجوع إلى سفر أعمال الرسل، الإصحاح 9، لمعرفة القصة البادي عليها الاختلاق، التي اهتدى بها شاول اليهودي إلى بولس المسيحي.

(4) متى 3: 10.

(5) لوقا 1: 3.

(6) متى 3: 14.

كنيسة أورشليم لمساعدة الرسل[1]، هذا وقد جرى حذف بعض الأناجيل مع أنها منسوبة إلى حواريين، وليس للأناجيل القانونية أي ميزة عنها، وهذا ما جعل القس Jean MESLIER يتساءل قائلاً: «ما الميزة التي حظيت بها هذه الأناجيل الأربعة ومثيلها من الكتب الأخرى حتى تعد مقدسة وإلهية مع أن هناك كتباً أخرى أيضاً، تحمل اسم «الإنجيل»، وتنسب أيضاً إلى الحواريين؟، فإن قيل إن الأناجيل المرفوضة نسبت خطأ للحواريين، فالقول وارد أيضاً في الأناجيل الأربعة، وإذاعددنا بعضها محرفاً ومزوراً فالأمر وارد أيضاً لدى بعضهم الآخر، ومن ثم ليس ثمة دليل مؤكد نميز به هؤلاء من هؤلاء، ومع أن الكنيسة تريد فرض ذلك فالأمر غير مقبول»[2].

أضف إلى ذلك كله أن سِيَر كل من تنسب إليهم هذه الكتب مجهولة، ولا ندري من يكون متى، أو مرقس، أو لوقا، أو يوحنا، أو غيرهم، فلا مصدر صحيحاً أو سقيماً يدلنا عليهم، وما ورد عنهم في العهد الجديد لا يعطينا معلومات كافية عنهم، والأمر ليس غريباً، فالمسيح نفسه لا نعرف عنه شيئاً ذا بال، سوى أنه ولد من عذراء مخطوبة ليوسف النجار، هربت به إلى مصر خشية قتل هيرودس له، لما علم بشأنه من المجوس، ثم عودته إلى الناصرة، وقيامه بالتبشير في الجليل[3]، ثم موته وقيامته من بين الأموات، ولا تعطينا الأناجيل أي إضافات أخرى عن سيرته، ولا تحدثنا عمّا كان يفعل في مصر، ولا من اهتم بتربيته وتعليمه وتنشئته ومتى عاد من مصر؟، وكم كان عمره؟، خاصة أن مصر زمن المسيح كانت أرض لقاء الثقافات والفلسفات، وفيها تعلم فيلون الاسكندري وغيره من يهود المهجر[4].

ونظراً إلى قلة المعلومات عن حياة المسيح أنكر بعض الباحثين الغربيين وجوده، وعدّوه أسطورة، لا حقيقة تاريخية أمثال فولتير الذي أنكر[5] وجود المسيح، وادعى أن النص

---

(1) أعمال الرسل 5: 6.

(2) Jean MESLIER Le bon sens du curé,Op. Cit. chapitre II. – Des miracles. p 287.

(3) متى، الإصحاح ات الأربعة الأولى.

(4) وهنا تبرز أهمية رسول الإسلام الذي نعرف سيرته مفصلة في مصادر مختلفة ومتعددة، ما لا يدع مجالاً للشك في شخصيته أو وجوده، يقول العقاد: «ولكن غرائب التاريخ في أمر الأنبياء كثيرة، ومنها هذه الغريبة التي تكاد أن تشمل الأنبياء أجمعين، وهي الجهل التام بتفاصيل نشأتهم بين ذويهم وأقوامهم، فلا يحصي التاريخ شيئاً من هذه التفاصيل عن نشأة نبي من كبار الأنبياء غير محمد عليه السلام، وكل من عداه من جلة الأنبياء فالعلم بأنباء طفولتهم مستفاد من سيرته بعد النبوة أو مأخوذ مأخذ الاستقراء والاستنباط»، عباس محمود العقاد، العبقريات الإسلامية، مطلع النور، عبقرية محمد، عبقرية الصديق، عبقرية عمر، عبقرية عثمان، عبقرية علي، عبقرية خالد، بيروت، منشورات دار الآداب، الطبعة الثانية، إبريل 1968، ص68.

(5) VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, présentation, notes et annexe Béatrice DIDIER, imprimerie nationale édition, , christianisme : recherche historique sur le christianisme. p. 170.

الوارد في تاريخ يوسيفوس نص مقحم[1]، أضافه المسيحيون للدلالة على تاريخية المسيح، واستدل فولتير على ادعائه بكون يوسيفوس الذي كان من عائلة زوجة هيرودس ومؤرخه لم يتطرق إلى المجزرة التي ارتكبها هيرودس في حق أطفال أورشليم، لما سمع خبر ميلاد المسيح من المجوس، كما يدعي ذلك إنجيل متى[2]، ولا تحدث عن خبر النجم الذي ظهر في المشرق، فما كان لمؤرخ شهير مثل يوسيفوس أن يهمل هذه الظاهرة، ولا أن يسكت عن الظلام الذي عم كل الأرض في وضح النهار مدة ثلاث ساعات بسبب موت المسيح، ولا عن العدد الهائل من القبور التي فتحت في هذا اليوم، وبعثت منها أجساد كثيرين من القديسين[3]، وقد شكك القس **Jean MESLIER** أيضاً في قصة المجوس والمجزرة التي ارتكبها هيرودس في حق أطفال أورشليم، واستدل على ذلك بعدم ورود هذه القصة في الأناجيل الثلاثة الباقية، ولا في كتب المؤرخين، خاصة يوسيفوس الذي استنكر في تاريخه الكثيرَ من أفعال هيرودس الشنيعة، ولم يورد هذه الفعلة له، ولا استنكرها مع أنها مرتكبة في حق أطفال شعبه[4].

وعلى كل حال لننظر كيف فعل مجمع «ترنت» عند انتقائه للكتب القانونية، ولنتفحص قراراته، علنا نستخلص المعايير التي اعتمدها لتحديد قائمة الكتب المقدسة، خاصة أنه آخر مجمع فصل نهائياً في هذه القائمة، وكان انعقاده رد فعل ضد الحركة البروتستانية التي أنكرت بعض الكتب الواردة في التوراة اللاتينية المعتمدة لدى الكنيسة، ولم تعترف بغير الكتب اليهودية للعهد القديم.

(1) ورد في تاريخ يوسيفوس: «وكان في هذا الوقت رجل حكيم، اسمه يسوع، إن كان جائزاً أن يدعى إنساناً وكان صانع عجائب كثيرة، ومعلماً للذين أرادوا أن يتعلموا الحق، وكان له تلاميذ كثيرون من اليهود والأمم، هو المسيح الذي شكاه رؤساؤنا وأكابر أمتنا، وسلّمه بيلاطس البنطي للصلب، ومع هذا كله لم يتركه الذين تبعوه من البداية، وقد نظر إليه حياً ثلاثة أيام بعد صلبه، كما كان قد تنبأ بعض الأنبياء، وصنع معجزات أخر كثيرة، ولم يزل بعض الناس إلى يومنا هذا يدعون مسيحيين، وهم الذين يعترفون به رئيساً لهم»، ص214.

(2) متى 1: 2-12.

(3) متى 45: 27-53.

(4) Jean MESLIER Le bon sens du curé Op. Cit. Chapitre I. – Des Religions. pp. 279-280.

المطلب الثالث. مجمع ترنت والمعايير المعتمدة في تقنين أسفار الكتاب المقدس

عرف مجمع «ترنت»[1] أربع دورات، انعقدت الأولى بتاريخ 1545/12/13م، وجرى الإعلان فيها عن افتتاح المجمع باسم الثالوث الأقدس من أجل تنمية العقيدة والديانة المسيحية، والقضاء على الهرطقات، أما دورته الثانية فانعقدت بتاريخ 1546/01/07م، وكان الهدف منها خلق الانسجام بين أعضاء المجمع، وحث المؤمنين على إصلاح النفس والتوبة من الذنوب التي اقترفوها، والامتناع عن الشهوات الدنيوية واللجوء إلى الصلاة والدعاء للمسيحيين ولوحدة الكنيسة، أما القساوسة والرهبان فعليهم مضاعفة أعمالهم الإيمانية وتقويتها بالعبادة على الأقل كلّ أحد وبالصوم كل جمعة، والاعتناء بالأسرة الكنسية، وانعقدت الدورة الثالثة بتاريخ 1546/02/04م، وقررت بدء هذا العمل التقي عملاً بالعقيدة المسيحية، كما سطرتها الكنيسة، واهتمت الدورة الرابعة المنعقدة بتاريخ 1546/02/08م بقانون الكتب والانتقادات الموجهة إليه، وانقسم الأباء في هذا الأمر إلى ثلاث مجموعات، تتداول كل واحدة منها بإشراف رئيس لها، ولقد عرفت المجموعة الثانية التي ترأسها الكاردينال **Cervino** مناقشات أكثر حدة وأهمية، حيث تساءل الكاردينال إذا كان ضرورياً فحص الأدلة المعروضة ضد قانونية الكتب المتنازع فيها أو لمصلحتها، فانقسم أعضاء المجموعة، فرأى بعضهم أن هذه الأدلة جرى فحصها على نحو كاف، ونوقشت في الأوقات السابقة، ويكفي أن يعطي المجمع لائحة هذه الكتب، بينما رأى بعضهم أنه من المستحسن إيراد هذه الأدلة من دون إدانة ماجرى إثباته من قبل مجدداً، ولو مناقشة سرية، وإيراد هذه الأدلة لا يعني التحقق من أن القرارات السابقة مسوغة كفاية، وإنما القصد توضيحها للجاهلين بها.

وأثار **Pierre Bertano. OP** مشكلة القديس **Jerome** المتعلقة بالفرق بين الكتب الصحيحة القانونية التي تبنى عليها العقيدة، والكتب القانونية التي يُلجأ إليها في التعليم فقط، لكن هذه القضية لم تُؤخذ في الحسبان لدى المجمع.

وخلال الجلسة المنعقدة بتاريخ 1546/2/15 م قررت الأكثرية أن يقبل المجمع بكل بساطة بالكتب التي عددها مجمع **Florence** من دون إيراد أسباب ذلك، و يبقى للآباء الحرية في مناقشة هذا الموضوع شخصياً.

(1) Charles Josèphe HEFEL, Histoire des conciles d'après les documents originaux, traduit en français par Dom. h. LECLERQ et continué jusqu'à nos jours, tome X, 1ère partie, les décrets du conciles de trente, par A. MICHEL, Paris LETOUZEY et Ané 1938, page : 19.

يجب أن لا ننسى أنه بين الكتب المشار إليها هناك بعض الكتب التي تعدها الكنيسة قانونية، وهناك كتب أخرى كانت محل نقاش، إما في مجملها، وإما في بعض أجزائها، فلدى العهد القديم كانت الكتب التي زادتها الترجمة السبعينية محل جدال، وهي طوبيا، يهوديت، الحكمة، ألكزياستيك، باروخ والمكابيان الأول والثاني، أما العهد الجديد فالنقاش كان في الرسالة إلى العبرانيين، ورسالة يعقوب، والرسالت الثانية لبطرس، والرسالتين الثانية والثالثة ليوحنا، ورسالة يهوذا، ورؤيا يوحنا، فمشكلة قانونية هذه الكتب عرفت منذ القدم، فبعض الآباء واللاهوتيين لا يعطونها السلطة الدينية نفسها التي تكون عليها باقي الكتب، فقد عدها جيروم صالحة في التعليم فقط، وليس في إثبات العقائد.

إن الشك المحيط بقيمة هذه الكتب مقارنة بالأولى بقي مستمراً حتى في التعليم الرسمي للكنيسة الخاص بقائمة الكتب المقدسة، وبعدما صرح مجمع **Florence** بأن الله هو كاتب العهد القديم، وكذا العهد الجديد قام بتحديد لائحة الكتب التي تسلمتها الكنيسة، ومع أن المجمع تحدث عن الكتب القانونية الأولى والثانية، إلا أنه لم يشر إلى وجود أي فرق بين هاته أو تلك، كما لم يحدد قائمة الكتب، لذا لم ينظر إلى الرأي الذي خلفه جيروم خطأ ولا هرطقة.

ورداً على البروتستانت الذين يرفضون الكتب القانونية الثانية كان ضرورياً أن يقرر المجمع صحتها، ففي جلسته المنعقدة في 1546/02/15م عارض الآباء التفريق بين الكتب القانونية الأولى والثانية من الناحية السلطوية، وطالبوا بإقرار نص مجمع **Florence** مع تأكيد ضرورة استحقاق هذه الكتب للاحترام نفسه الذي للأولى، ولقد عرف المجمع ثلاثة مقترحات تتعلق بوضع الكتب الثانية، لم تحظ جميعها بقبول المجمع، الأول اتباع رأي جيروم في التمييز بين الكتب الأولى والثانية، و الثاني إزالة عبارة «ملعون» في حق من لم يعترف لهذه الكتب بالقيمة نفسها التي للأولى، والثالث جعل هذه الكتب من حيث الترتيب في آخر الكتاب.

واعترض المجمع مشكلة أخرى، تتعلق هذه المرة ببعض الأجزاء غير القانونية المشمولة في كتب قانونية مثل: إستير 4: 10، إستير 16، دانيال 13، دانيال 14، مرقس 9: 16-20، لوقا 43: 22-44، من يوحنا 53: 7 إلى يوحنا 11: 8، أضف إلى ذلك بعض الفقرات غير القانونية التي لم تحظ باهتمام كبير من الآباء، مثل الفقرات من يوحنا 4: 5 إلى يوحنا 7: 5، متى 2: 26-3، وقد نادى الكاردينال **Pacheco** بضرورة إقرار قانونية الفقرات المتنازع فيها بخصوص لوقا ويوحنا ضمن قرار المجمع، لكن المجمع قرر أن لا يكون هناك أي فرق بين مجموع الكتب المقدسة التي نص عليها مجمع **Florence** بجميع أجزائها.

ونظراً إلى اختلاف الآراء ووجهات النظر في قانونية بعض الكتب وتسميتها، وفي تغيير بعض العبارات المستعملة في مشروع القرار لجأ المجمع إلى عملية التصويت، وذلك بطرح السؤال على أعضاء المجمع وضرورة إجابة كل واحد منهم بعبارة «وضع» أو «عدم وضع»، في نص المشروع.

ومن ضمن الأسئلة المقترحة:

- «هل يجب الإقرار في نص المشروع بالفقرات الإنجيلية المتنازع فيها، أم عدم الإقرار بها؟»، الإجابات بنعم: 17، بلا: 34.

- هل يجب إخراج كتب الأبوكريفا التي اعتيد إدراجها في طبعات الفولكاط مثل صلاة مناسي، الكتاب الثالث والرابع لعزرا، الكتاب الثالث للمكابين، أم يجب السكوت عنها؟، الإجابات بالسكوت عنها: 42، بإخراجها: 3.

- «كيف يجب تسمية مزامير داوود، هل 1- مزامير داوود، أو 2- مزمور داوود، أو 3- كتاب 150 مزموراً، أو 4- كتاب المزامير، أو 5- مزمور داوود المكون من 150 مزموراً، أو 6- كتاب مزامير داوود؟»، فكانت الإجابات: 1- 14، 2- 6، 3- 2، 4- 9، 5- 17، 6- 2، وبناء على نتائج الاقتراع يُقبل الرأي ذو الأكثرية.

كما جرى الاقتراع على عبارة «ملعون» الواردة في حق كل من لم يؤمن بقانونية كل الكتب بجميع أجزائها، وضرورة استعمال كلمتي « قانونية ومقدسة»، وهل يجب ذكر الكتب مع أسماء من تنسب إليهم؟، وقد استغرب من هذا السؤال الأخير **Mgr. Ehges**، ولأن كل الكتب تعرف وتذكر بأسماء من تنسب إليهم عدا« أعمال الرسل» المنسوب إلى لوقا.

بعد جدل طويل بين أعضاء المجمع، أعلن المجمع قراره النهائي في قائمة الكتب المقدسة التي جرى الاعتراف بها رسمياً بأنها قانونية ومقدسة بناء على المعايير التي ذكرنا، وفيما يلي النص النهائي لقرار المجمع المذكور:

النص النهائي لقرارمجمع «ترنت» في قائمة الكتب المقدسة

الدورة الرابعة المنعقدة بتاريخ 1546/04/08م.

إن مجمع «ترنت» المقدس المسكوني العام انعقد شرعياً بهداية من الروح القدس برئاسة نواب البابا الثلاثة من أجل الحفاظ داخل الكنيسة على صفاء الإنجيل من الأخطاء.

إن ما وعد به الله الأنبياء في الكتابات المقدسة جرى الإعلان عنه بفم سيدنا يسوع المسيح ابن الله نفسه، وبعد ذلك أعلنه حواريوه الذين وكلهم للتبشير به بين كل الخلائق بأنه منبع لكل حقيقة وقاعدة لكل الأخلاق، ولقد ضُمِّنت هذه الحقيقة والقاعدة الأخلاقية في الكتب والتقاليد غير المكتوبة التي نقلها إلينا عن المسيح حواريوه، وفي الأقوال التي لقنها الروح القدس للحواريين، حتى وصلت إلينا يداً بيد وفماً بفم، واقتداء بالأباء الأرثوذكس تسلم المجمع بالاحترام والتقديس كليهما كل الكتب سواء كتب العهد القديم أم الجديد، فالله هو كاتب كل منها، وكذا التقاليد المتعلقة بالعقيدة والأخلاق كونها خرجت من فم المسيح، أو أملاها الروح القدس، وحوفظ عليها داخل الكنيسة بسند متصل.

وأخيراً وحتى لا يشك أحد في الكتب المقدسة المقبولة من المجمع أعطى المجمع قائمة بها وأدرجها ضمن منشوره، وهي الكتب التالية:

العهد القديم: كتب موسى الأسفار الخمسة، التكوين، الخروج، اللاويين، والعدد، والتثنية، إضافة إلى يشوع، القضاة، راعوث، وكتب الملوك الأربعة، وكتابي أخبار الأيام، عزرا الكتاب الأول والثاني، ويسمى الثاني نحميا، طوبيا، يهوديت، إستير، أيوب، مزمور داوود المتضمن مئة وخمسين مزموراً، الأمثال، قوهلت (الجامعة)، نشيد الأناشيد، الحكمة، إكليزياستك (سيراخ)، إشعيا، إرميا، باروخ، حزقيال، دانيال، الأنبياء الصغار الاثني عشر، أي هوشع، يوئيل، عموس، عوبديا، يونان، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفنيا، حجي، زكرياء، ملاخي، المكابان الأول والثاني.

العهد الجديد: الأناجيل الأربعة وفق متى، مرقص، لوقا، يوحنا، وأعمال الرسل التي كتبها لوقا الإنجيلي، أربع عشرة رسالة لبولس إلى أهل رومية، كورنثوس، غلاطية، أفسس، فلبي، كولوسي ولتسالونيك، وثيموثامس وتيطس وفيلمون إلى العبرانيين، ورسالتا بطرس الرسول، ورسائل يوحنا الرسول الثلاث، ورسالة يعقوب الرسول، ورسالة يهوذا الرسول، ورؤيا يوحنا الرسول.

وإذا لم يقبل أحد هذه الكتب بأنها مقدسة وقانونية بكل أجزائها، وكما تقرأ في الكنائس الكاثوليكية، وكما وجدناها في النسخة اللاتينية الفولكاط، أو احتقرها عن علم بها وعن اختيار فهو ملعون.[1]

لقد صرح المجمع بأنه يتبنى رأي الآباء الأرثوذكس، ويعني بذلك قرارات مجمع **Florence**، ويعلن أنه تسلم كل كتب العهدين القديم والجديد، وأن الله هو كاتب الكل.

(1) Charles Josèphe HEFEL, Histoire des conciles d'après les documents originaux, op. cit. p: 19.

وتفادياً لكل لبس أعطى قائمة بالكتب القانونية، وأخذ في الحسبان كل المناقشات التي عرفها المجمع قبل إعلانه هذه القائمة، استعمل صيغاً محددة في تسمية الكتب، وعبارات دقيقة في قراراته، فأشار صراحة في هذه القائمة إلى كتابين لعزرا، هما الأول والثاني، وأن هذا الثاني يسمى أيضاً نحميا، فأقصى بذلك كتابي عزرا الثالث والرابع غير القانونيين، ودمج باروخ بإرميا، ونصَّ صراحة على الكتابين الأول والثاني للمكابين مستبعدا بذلك الكتاب الثالث والرابع.

وكانت تسميته لكتب العهد الجديد دقيقة، فلم يقتصر على ذكر من تنسب إليهم، وإنما أضفى على هؤلاء صبغة الرسل والإنجيليين، أماأعمال الرسل فأكد أن كاتبها هو لوقا الإنجيلي.

وحتى لا يجعل أي فرق بين الكتب القانونية الأولى والثانية أدرج هذه الأخيرة بين الكتب القانونية الأولى، وتجنب إدراجها في آخر القائمة. وحتى يؤكد قانونية كل الكتب بجميع أجزائها، جعل اللعنة على كل من أنكر أحد هذه الأجزاء[1].

من النظر إلى المعايير التي اعتمدها مجمع ترنت في إقراره للكتب المقدسة نلاحظ أنها معايير بنيت على الهوى ورغبة الآباء الحاضرين في المجمع، فكل منهم أدلى دلوه من دون اعتماد أدلة علمية مقنعة، والمجمع أخذ بما وافق هواه، ورفض ما خالفه هو الآخر من دون استدلال.

ولعل أبرز ما يبين تهافت قرارات المجمع اعتماده على التصويت والاقتراع من أجل اعتماد الكتب، فينسب إلى الله الكتاب الذي حصل على عدد كبير من الأصوات، وكأننا أمام تكوين برلمان شعبي يتبارى أعضاؤه من أجل الحصول على مقعد داخله.

إن الكتب السماوية التي تبنى عليها العقائد والشرائع لا يمكن أن تحدد بطريقة الاقتراع، وإنما تحدد بناء على ثبوت صحتها ونسبتها إلى الله عن طريق الرسل، ولعل فقدان السند الذي تعانيه هذه الكتب هو ما جعل أصحابها يلجؤون إلى هذه الطرق السخيفة، وهي طرق لو أعيدت اليوم، لحصلنا على قائمة جديدة للكتب، فكما يتغير أعضاء البرلمانات عند كل اقتراع جديد، ستتغير بلا شك كتب القانون لو لجأنا إلى الاقتراع عليها اليوم، نظراً إلى الدراسات النقدية الحديثة والاكتشافات العلمية الجديدة التي كشفت عن خطأ كثير من الكتب القانونية.

(1) Ibid. p. 16-23.

ولا مجال لمقارنة المجامع المسيحية الأصل الثالث من أصول التشريع الإسلامي وهو الإجماع، فمع التحفظ الذي يبديه الكثير من علماء الأصول على إمكان انعقاد هذا الأصل في الواقع، فهذا الأخير يتعلق بأحكام الشريعة، وليس بتحديد الكتب السماوية التي تتأسس عليها العقائد، فالإجماع كما عرفه علماء الأصول هو: اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعي في واقعة[1]، وليس اعتماد الحكم ذي أكثرية الأصوات.

(1) عبد الوهاب خلاف، «علم أصول الفقه»، الطبعة العشرون، 1405هـ/1986م، ص 45.

المبحث الثالث: مورفولوجية نص الكتاب المقدس

المطلب الأول- لغات الكتاب المقدس

من أهم المشكلات التي يعانيها الكتاب المقدس مشكل اللغة، فإذا كان القرآن قد نصَّ في كثير من آياته على عربية النص القرآني[1]، فإنه لم ترد في مجموع أسفار العهدين القديم والجديد أي إشارة إلى اللغة التي كتبت بها هذه الأسفار، ولا إلى اللغة التي تحدث بها أنبياء بني إسرائيل، وكل ما ورد فهو إشارة إلى «اللغة» التي تحدث بها بنو إسرائيل، وليس إلى لغة الكتاب، فقد جاء ذكر اليهودية في ثلاثة مواضع من الكتاب المقدس، في سفر الملوك الثاني وسفر إشعيا: «فقال ألياقيم بن حلقيا وشبنة بن يوآخ لمعاون رئيس الأركان: كلمنا باللغة الآرامية، فنحن نفهمها، ولا تكلمنا باليهودية، ثم وقف رئيس الأركان فنادى بصوت عظيم باليهودية، اسمعوا كلام الملك الكبير ملك آشور»[2]، وفي سفر نحميا: «وكان كلام أولادهم خليطاً من لغة أشدود وسواها، وما كانوا يحسنون التكلم باليهودية»[3]، ووردت لغة «كنعان» في سفر إشعيا: «وفي ذلك اليوم يكون في أرض مصر خمس مدن، تتكلم بلغة كنعان، وتحلف باسم الرب القدير، يقال لإحداها مدينة الشمس»[4]، والفقرات الثلاث التي ذكرت فيها اليهودية لم تسبق بكلمة «لغة» على عكس الآرامية والكنعانية ولغة أشدود اللاتي سبقن بكلمة «لغة»، ما يدل على أن محرر هذه الفقرات كان يعلم أن اليهود لم تكن لهم لغة محددة، وإنما لهجة هي خليط من لغات مختلفة[5].

(1) جاء الإقرار بعربية النص القرآني في القرآن في أحد عشر موضعاً تارة «قرآناً عربياً»، كما جاء في سور يوسف: 2، وطه: 113، والزمر: 28، وفصلت: 3، والشورى: 7، والزخرف: 3، وتارة بـ «لسان عربي»، كما جاء في سور النحل: 103، الشعراء: 195، الأحقاف: 12، وذكر في سورة الرعد «حكماً عربياً» آية 37، وورد تساؤل إنكاري بشأن لغته في سورة فصلت: 44 في قوله: «آعجمي وعربي»، ومع أن القرآن عرض في كثير من آياته للكتب السماوية السابقة من توراة وزبور وإنجيل وصحف إبراهيم، إلا أنه لم يشر إلى لغة أي منها.

(2) سفر الملوك الثاني 26: 18-29، وورد النص نفسه في إشعيا 11: 36-13.

(3) سفر نحميا 24: 13.

(4) إشعيا 18: 19.

(5) يقول الدكتور أحمد شحلان عن لغة التوراة: «ويمكن أن تكون لغة التوراة الأصلية هي لغة هؤلاء الذين هاجروا من فلسطين إلى مصر، وهم أخلاط، فتأثروا بعادات مصر واكتسبوا لغتها، ثم رجعوا إلى فلسطين، يحملون معهم موروثهم الثقافي والفكري الجديد، فكانت لغتهم على أقل تقدير خليطاً من المصرية والكنعانية الحيثية، فتكون هي اللغة التي دونوا بها التوراة نقلاً عن موسى»، أ. عبد العزيز بن عبد الله، د. محمد المختار ولد أباه، د. أحمد شحلان، د. عبد العزيز شهبر، د. هبة نايل بركات، لغات الرسل وأصول الرسالات موسى، عيسى،

فادعاء عبرية النص الأصلي للتوراة يبقى مجرداً من أي دليل نَقلي، وبقى من ثم لغة هذا الكتاب ولغة أصحابه مجهولة، فلا دليل على أن اللغة العبرية المعروفة الآن هي اللهجة المسماة يهودية في النصوص التوراتية المذكورة، فهذه النصوص أشارت إلى أن بني إسرائيل تكلموا اليهودية، وليس العبرية، ونص التوراة الحالي مكتوب بالعبرية ما يدل على أن النص الحالي هو ترجمة عبرية للنص اليهودي، ولقد رجح «سيجموند فرويد»[1] أن لغة التوراة هي لغة مصر الهيروغليفية، اعتماداً أن موسى عاش في القصر الفرعوني، وتربى في أحضان أهله مدة أربعين سنة، لكنه نسي أن موسى، وهو في قصر فرعون أُرضع وتربى في حضن أمه وأخته، ما يجعله بلا شك عالماً بلغة قومه الذين دفعته عصبيته إليهم إلى أن يقتل أحد المصريين انتقاماً لابن جلدته، كما عاش أيضاً في أرض مَديَنَ أربعين سنة أخرى، وهي قبائل عربية، تزوج منها وأنجب منها، وبعد خروجه منها مباشرة تلقى الوحي الإلهي، وكان أول من بُلِّغ له هذا الوحي وعَلم به أهله المديانيون، إلا أن المؤرخين الغربيين كعادتهم يتجاهلون كل إسهام من مصدر غير مصادرهم، ولا يريدون أن يقفوا مع المرحلة التعليمية لموسى بأرض مدين، مع أنها من أهم مراحل حياته التعليمية، إذ فيها تعلم مبادئ النبوة وكيفية تسيير شعب إسرائيل، ويكفي أن التوراة تعترف بأن فكرة اختيار سبعين قاضياً لمساعدة موسى في تدبير أمر الشعب كانت من اقتراح حميه[2]، فموسى كان ثلاثي اللغات، وبهذا يرد إمكان آخر هو كون الوحي الذي تلقاه موسى كان بالعربية[3]، خاصة أن النص القرآني يشير إلى أن موسى احتاج لمخاطبة فرعون ودعوته لإطلاق سراح بني إسرائيل إلى أخيه هارون، فهو أفصح منه لساناً، وهو ما يفيد أن هارون ربما كان أكثر قدرة على الحجاج، أو أن موسى لم يعد يتكلم لغة فرعون جيداًبالطلاقة التي كان عليها قبل التحاقه بأرض مدين مدة أربعين سنة، فيمكن أنه تلقى الوحي والرسالة الموجهة إلى فرعون بإطلاق سراح بني إسرائيل بالعربية، أو بلسان بني إسرائيل (اليهودية)، وقام هارون بترجمة هذه الرسالة أو بمساعدة

محمد عليهم الصلاة والسلام، الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة، إيسيسكو 1423هـ/2002م، ص49.

(1) Sigmund Freud, Moïse et le monothéisme, traduit de l'allemand par Anne Berman, Paris, Gallimard, 1948.

(2) سفر الخروج 13: 18 .

(3) ادعى علي سكيف في كتابه «الحلقة المفقودة في سلسلة الحضارات القديمة للجزيرة العربية، دمشق، دار الأوائل، الطبعة الأولى، 2002م»، اعتماداً على قطعة نقدية أثرية ذهبية عُثر عليها في شمال شرق خليج العقبة تحمل حروفاً مجهولة، استطاع فك رموزها أن الأنبياء والرسل وأتباعهم جميعاً كانوا من العرب الخلص، وأن الكتب السماوية كلها نزلت باللغة والكتابة العربية، فيقول: «إن تاريخنا العربي بدياناته الثلاث (الموسوية) و(العيسوية) و(المحمدية) هي حلقات في سلسلة واحدة، وجاء القرآن ليصحح ما حرفه أعداء التوحيد، فجميع الكتب السماوية نزلت باللهجة والكتابة (الإبراهيمية) نسبة إلى إبراهيم عليه السلام»، ص 88، وادعاؤه هذا وإن كان غير مشار إليه كفاية فإنه يجعلنا نتساءل عن اللغة الأصلية للتوراة، ونشك في كونها اللغة العبرية، وتبقى لغة التعليم و التكوين اللغة الأكثر طغياناً على الإنسان، وإن تعددت معارفه اللغوية، ولغة التعليم الأولى عند موسى عليه السلام هي اللغة المصرية، فقد درس وتعلم في قصر الفرعون، أما لغته الثانية فهي العربية، لغة مدين التي تلقى بأرضها وحي الله.

موسى على ترجمتها إلى فرعون، فعلى الأرجح أن فرعون كان يجهل لغة عبيده من بني إسرائيل ما اضطر معه موسى وهارون إلى مخاطبته بلغته[1].

والمعروف أن العبرية لم تتبلور وتصبح لغة مكتوبة إلا نحو القرن الثاني قبل الميلاد[2]، وقدجرى العثور على أربع رسائل عبرية، يرجع تاريخها إلى زمن ثورة اليهود الثانية نحو (132-125 ق.م)، تعدّ شاهداً على هذه العبرية[3].

ولقد عانى علماء المسيحية، ونقاد الكتاب المقدس هذه المشكلة اللغوية كثيراً، فقد أدى غياب النص الأصلي إلى عدم الاطمئنان إلى الترجمات المختلفة التي يعرفها الكتاب المقدس، حتى أكثرها دقة وأكثرها خضوعاً للمناهج النقدية، ونلمس عدم الاطمئنان هذا عند **Richard SIMON**، حيث يقول: «ولأن الكتب المقدسة وُكِّل أمرها إلى الإنسان، في وقت ضاع فيه أصلها، فمن المستحيل ألا تصاب بطريقة أو بأخرى بتغييرات، إما بفعل الزمن، وإما إهمال النساخ»[4]، ونلمس الأمر نفسه عند **Wilfrid Harrington**، فقبل حديثه عن لغات الكتاب المقدس يقول: «لنا اليوم اليقين في أن أي ترجمة أعدها العلماء المؤهلون للكتاب المقدس تظهر بأمانة اللغات التي كتبت بها التوراة، لكنْ ثمة حاجز لا يمكن تجاوزه، يعترض أدق الترجمات وأكثرها أمانة، ذلك لأننا لا نحصل على نص أصلي، يمكن اللجوء والاطمئنان إليه، بل لا نحصل ولو على جزء صغير للمخطوط الأول من أي سفر من أسفار الكتاب المقدس»[5].

ومع أن **Wilfrid Harrington** يعي تماماً مخاطر هذه المشكلة التي يعانيها النص الديني المسيحي، نجده ككل كاثوليكي[6] يخضع لقيود الكنيسة ويتقي شرها، يستدرك قوله الفارط مؤكداً أن هذه المشكلة لا تمنعنا من الثقة في الطبعات النقدية للكتاب

---

(1) من المستبعد أن يكون فرعون يتكلم لغة بني إسرائيل، ولقد أشار الدكتور أحمد شحلان في أثناء حديثه عن مدى علم موسى بلغة قومه إلى أن الملوك اعتادوا تعليم ذويهم عدة لغات، حيث يقول: ويمكن أن يكون ملماًبلغة أخرى مع جانب المصرية كعادة الملوك في تعليم ذويهم عدة لغات، لغات الرسل، ص49. فصحيح أن من عادة الملوك تعليم ذويهم لغات كثيرة، لكن اللغات الحية المفيدة، وليس لغة المستعبدين فيهم، أما علم موسى بلغة قومه فأمر مألوف لتلقيه التربية والحضانة عن أمه، وليس بتعليم من فرعون.

(2) Wilfrid Harrington, Nouvelle introduction à la Bible, p. 125.

(3) La grande encyclopédie Larousse, tome : 8 p 1690.

(4) Richard SIMON, Histoire critique du vieux testament Rotterdam 1685, Frankfurt 1967, Livre 1er, chapitre1er, p. 1.

(5) Wilfrid Harrington, Nouvelle introduction à la Bible, Op. Cit. p. 125.

(6) يقف **Richard SIMON** موقف الحيطة من سخط الكنيسة، لأجل ذلك عمل في مقدمة الفصل الأول من الكتاب الأول على إرضاء الكنيسة مصرحاً بأن لا أحد من اليهود أو المسيحيين إلا ويعترف بأن الكتاب المقدس كلمة الله الخالصة.

Richard SIMON, Histoire critique du vieux testament Op. Cit. p. 1.

المقدس والترجمات المعدة عليها، وأن نظن أنها كلمة الله الصحيحة[1]، مع أنه يعلم مكانة اللغة المتداولة في تحديد معاني النصوص، وكذا في كل العلوم الفلسفية والأدبية والدينية، وهو تكريس لموقف آخر من المواقف غير العلمية التي تتخذها الكنيسة من العقائد والكتب الدينية، حيث تدعي فتح المجال أمام البحوث العلمية والنقدية، وفي الوقت نفسه تضع قيوداً تغل بها يد الباحث، وتشترط لقبول نتائج البحوث موافقة العقائد التي تقرها الكنيسة[2].

إن الجهل بلغة الكتاب وفقد أصله الأول يجعلان الدين اليهودي والمسيحي اللذين يبنيان عليه محلاً للكثير من التساؤل، خاصة في الجانب العقدي الذي لا يمكن أن يتأسس إلا على نص قطعي الثبوت، وفقد الأصل والجهل بلغته يجعلان الكتاب المقدس ظني الثبوت، أضف إلى ذلك تعدد الترجمات والنسخ ومناقضة بعضها لبعض.

ولعل إثارة القرآن مسألة اللغة وتأكيده عربية النص القرآني معجزة تحدَّى الله بها أصحاب الملل الأخرى، قال ﷻ: ﴿ الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾[3]، فهذه الإثارة وسيلة من وسائل النقد الموجهة إلى الكتب الأخرى، ولم تعد معجزة القرآن اللغوية مقصورة على بلاغته وفصاحته، كما فهم ذلك الأولون، وإنماتكمن معجزته أيضاً، في تفرده بثبوت لغته وكتابته، فكانت إحدى وسائل الحفظ التي حفظ الله بها الذكر الحكيم، فليس ثمة كتاب ديني عرفته البشرية معلوم اللغة محفوظ الأصل سوى القرآن الكريم.

في هذه الأحوال غدا تطبيق المنهج الفيلولوجي والتاريخي على نص الكتاب المقدس ضرورة، لا غنى عنها، فقد بدا أن لغة تحريره ليست أصلية، وإنما خليط من لغات كثيرة ليست المصرية والكنعانية وحسب، وإنما الآرامية والسريانية وغيرها[4]، ومن ثم لابد من

(1) Wilfrid Harrington, Nouvelle introduction à la Bible, Op. Cit. p. 125.

(2) تأكيداً لهذا الموقف الكنسي يقول Wilfrid Harrington:

"En pratique, la règle la plus utile pour l'exégète catholique est ce qu'on appelle l' « analogie de la foi », c'est à dire la conformité d'une pensée doctrinale ou d'une interprétation quelconque de l'écriture avec l'ensemble de la doctrine catholique. C'est le plus souvent d'une façon négative que ce principe sera appliqué, en ce sens que toute interprétation de l'écriture qui contredit l'enseignement de l'église sera rejetée. ", Nouvelle introduction à la Bible p. 161.

(3) سورة يوسف، الآيات 1-2.

(4) من أسفار العهد القديم المكتوبة بالآرامية فصلان من سفر عزرا المكتوب نحو 300 ق. م، ونصف سفر دانيال المكتوب نحو 165 ق. م، ومن الأسفار المكتوبة بالإغريقية سفر الحكمة وسفر المكابين الثاني، وهما من أسفار الأبوكريفا التي لا تعترف بها اليهود والبروتستانت.

La grande encyclopédie Larousse, Tome 8, page: 1690.

معرفة هذه اللغات وتاريخها وزمن تحرير أسفار الكتاب المقدس بها، خاصة أن زمن التحرير يبعد عن زمن التنزيل.

بهذا يجد الباحث نفسه بسبب غياب النص الأصلي للكتاب المقدس أمام ترجمات كثيرة لكتب العهدين القديم والجديد، لا يمكن حصرها بحال، فقد كان دعاة الكتاب المقدس بدعوى التبشير برسالة عيسى ﵇ في كل الأمم تنفيذاً لأمره الصادر في إنجيل متَّى: «اذهبوا وعمّدوا في جميع الأمم باسم الأب والابن والروح القدس»[1]، يلجؤون إلى ترجمة ما بين أيديهم من الكتب إلى لغات الأمم التي يبشرون فيها، ولعل النص الوارد في الإنجيل[2] الذي يشير إلى أن الرسل الاثني عشر أُعطوا كل لغات العالم فيه دلالة على ترجمة النص الذي بين أيديهم إلى هذه اللغات، وقد عرض Richard SIMON في كتابيه:

-Histoire critique des versions du vieux testament.

-Histoire critique des versions du nouveau testament

كثيراً منها، فتحدث فيمايخص العهد القديم عن الترجمة العبرية والإغريقية واللاتينية، وفيمايخص العهد الجديد تحدث عن كثير من الترجمات السريانية والقبطية والحبشية والعربية وغيرها.

وإذا ماعددنا اللغات «الأصلية» للكتاب المقدس المتفق على قدمها فهي ثلاث، العبرية والآرامية والإغريقية.

1- **العبرية** لم تسمَ لغة بني إسرائيل عبرية إلا في القرن الثاني قبل الميلاد، أما قبل ذلك فقد رأينا أن الكتاب المقدس سماها مرة «يهودية»، ومرة «كنعانية»، ويرى بعض الباحثين أن يشوع لما دخل أرض الكنعانيين تبنى ومرافقيه لغة أهل هذه الأرض، ومع أن يشوع دخل أرض الكنعانيين بالنار والسلاح، كما تصف ذلك التوراة، فقد تبنى لغة أهلها، فيكون ذلك من باب التأثر والتأثير بين الغازي والمغزوّ، أو أن يكون يشوع على عكس ما تدعيه التوراة دخل أرض كنعان متسللاً، كما أشار إلى ذلك موسى ديب الخوري في تقديمه لمخطوطات البحر الميت، فلم يكن دخوله غزواً وإنما تسرب، مع العلم أن الفلستيين كانوا

(1) متَّى 19: 28، سبق أن بينت في مقال صدر بمجلة Demain بتاريخ تشرين الأول 2000م عنوانه:
Universalité des religions le christianisme est-il catholique ou prétention du catholicisme?
أن ادعاء النصارى أن المسيحية رسالة عالمية لا يقوم على أساس من الإنجيل نفسه.

(2) مرقس 17: 16، كورنثوس الأولى 28: 12.

«منظمين جيداً ومسلحين تسليحاً ممتازاً، ولم يكن العبريون يملكون بموازاة هذه القوى سوى وحدة هشة من القبائل المتميزة باستقلالية كاملة كل على حدة»[1].

ومع ذلك لا يخلو كتاب تطرق إلى لغات الكتاب المقدس، إلا وعدّ العبرية إحدى لغات الكتاب القديمة، وقد رأينا أن دعوى عبرية النص التوراتي تفتقد إلى الدليل، لكن وجود التوراة العبرانية اليوم بين يدي اليهود يجعل الكثيرين يعدونها إحدى لغاته، وسنلاحظ بعدذلك أن أقدم شاهد على عبرية النصوص التوراتية ما حفظته لنا مخطوطات البحر الميت، (القرن الثاني قبل الميلاد)، بغض النظر عن مدى تطابق محتويات هذه المخطوطات مع محتوى النص العبري الحالي للكتاب، وهو شاهد بينه وبين زمن موسى، (القرن الثاني عشر قبل الميلاد) صاحب الكتاب ومُبلِّغه أزيد من ألف سنة.

2- **الآرامية** أشارت الوثائق الأثرية التي خلّفتها الحضارة الآشورية إلى قبائل آرامية لم تكن ذات وحدة سياسية، ومع ذلك عرفت لغتها انتشاراً في سوريا والشرق الأوسط، حيث أصبحت لغة التجار، ما جعل باقي لغات المنطقة تعرف تراجعاً كبيراً أمامها.

والعبريون الذين أشارت التوراة إلى أنهم تبنوا اللغة الكنعانية لم يسلموا من تأثير اللغة الآرامية، خاصة أن هذه اللغة لم تتميز بكونها لغة تجارية فحسب، وإنما تميزت أيضاً بمرونتها وسهولة كتابتها مقارنة بالفينيقية والمسمارية، ولقد أشارت التوراة إلى أن هذه اللغة كانت لغة الفئة المثقفة من بني إسرائيل، بينما كانت للعامة من الشعب لغته المحلية، وهي المشار إليها باليهودية[2].

وتعد الآرامية من لغات الكتاب المقدس لوجود بعض أسفار العهد القديم المحررة بها، كالأعداد من حزقيال **8**: **4** إلى حزقيال **18**: **6**، وحزقيال **12**: **7**-**26**، ومن تثنية **4**: **2** إلى تثنية **28**: **7**، وإرميا **11**: **10**. والآرامية هي اللغة التي تحدث بها المسيح وحواريوه ولغة الأصول المعتمدة في كتابة الأناجيل وأسفار العهد الجديد، وإن كانت أسفار العهدالجديد التي وصلت إلينا محررة بالإغريقية.

3- **الإغريقية** تعد من لغات الكتاب المقدس، حيث دونت بها بعض الأسفار الأبوكريفا، كسفر الحكمة والمكابين الثاني، ومن إستير **4**: **10** إلى إستير **24**: **16**، ودانيال **13**،

---

(1) مخطوطات قمران- البحر الميت، التوراة كتابات بين العهدين1، الكتب الآسينية، حققت بإشراف أندريه دوبون-سومر مارك فيلوننكو، ترجمة وتقديم: موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة، الطبعة الأولى، دمشق 1998م، ص10.

(2) سفر الملوك الثاني 26: 18-29، وورد النص نفسه في إشعيا 11: 36-13.

ودانيال **14**، وجميع أسفار العهد الجديد عدا الرسالة إلى العبرانيين، وتختلف إغريقية الكتاب المقدس عن الإغريقية الكلاسيكية، وتتميز بكونها:

إغريقية **Koiné**، وهي اللغة التي انتشرت في عهد الاسكندر الأكبر، وأصبحت اللغة المشتركة لشعوب المنطقة الشرقية من حوض البحر الأبيض المتوسط، ماجعلها لغة أكثر استعداداً لقبول العبارات الأجنبية السهلة والتخلي عن عباراتها الصعبة.

تتميز هذه اللغة أيضاً بحملها للطابع السامي الناتج من تأثرها بالعبرية والآرامية، فمترجمو التوراة السبعينية كانوا يهوداً، لغتهم الأصلية هي العبرية، وعملوا على المحافظة على بعض خصوصيات هذه اللغة، كما كانت اللغة الأم لمحرري العهد الجديد هي الآرامية.

والواجب استخلاصه مما سبق أن تعدد لغات الكتاب المقدس القديمة أنتج مشكلات جمة، ظهرت على نحو كبير في تحديد معانيه وإعطاء التفاسير الصحيحة لعباراته بسبب الاختلافات الشاسعة بين نسخه المختلفة، خاصة أن كثيراً من هذه الترجمات لم يعتمد الأصل، وإنما ترجمة أخرى ما زاد شساعة الهوة بين الترجمة والأصل، في وقت غاب فيه أصل الكتاب الذي يمكنه إرجاع التأويلات البعيدة والزائغة إلى مسارها الصحيح، فتشبث كل قارئ بفهمه وكل مؤول بتأويله وكل مفسر بتفسيره، حتى تضاربت الأفهام والتأويلات والتفاسير بينما ضاع المعنى الصحيح بضياع الأصل.

والغريب في الأمر أن المسيحيين مع علمهم بهذه الحقيقة التي بدت ظاهرة لكل ممسك بالكتاب المقدس يعملون جاهدين على إثبات أن النشرات النقدية التي يقومون بطبعها بين الفينة والأخرى للكتاب المقدس لها من السلطة والثقة ما للنص الأصلي، وأن وجود الكتاب المقدس ليس ضرورياً على النحو الذي قد يتصوره بعضهم، فهذه النشرات أعدت بناء على مخطوطات كثيرة ومتعددة ما يجعلها في غنى عن الأصل، لكن ينسى المسيحيون أو يتناسون أن عدد هذه المخطوطات في تزايد مستمر، نظراً إلى الاكتشافات الأثرية التي لا تحصر، ما يجعل كل نشرة نقدية بلا قيمة علمية عند صدور الأخرى التي اعتمدت مخطوطات جديدة، فتكون العقائد التي بنيت على نص النشرة الأولى مبنية على باطل، خاصة أن كل مكتشف جديد يأتي بمخطوطات للكتاب تكذب التي سبقتها، وتبين أخطاءها، وما دام الأمر كذلك فدعوى القدسية تنتفي عن النص، ويبقى عرضة للزيادة والنقصان والتبديلات.

المطلب الثاني. مخطوطات الكتاب المقدس

يجرنا الحديث عن لغات الكتاب المقدس إلى الحديث عن مخطوطاته، وقد أشرنا من قبل إلى أن الكتاب المقدس بعهديه قد فُقد أصله منذ قديم العصور، ولا نعلم له لغة ولا حرفاً، لكن وجود بعض النسخ القديمة تقريباً والمتناثرة هنا وهناك يجعلنا نعرض أنواع هذه المخطوطات وتواريخها.

لنبرز مرة أخرى ميزة من المميزات التي يحظى بها القرآن الكريم وفرقاً جوهرياً بين القرآن والكتاب المقدس، فإن لم يكن للكتاب المقدس مخطوط قديم لمجموع أسفار عهديه، بل ليس له مخطوط صحيح لأحد عهديه، فالقرآن على العكس لا يعاني هذه المشكلة، بل كل سوره محفوظة بين دفتي المصحف منذ العهد النبوي، إذ كان للنبي ﷺ عدد من الكتبة، عُرفوا بكتبة الوحي، وصل عددهم إلى أربعين كاتباً[1]، أشهرهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وأبي بن كعب وزيد بن ثابت، وقد روى الترمذي فقال: «كان رسول الله ﷺ مما يأتي عليه زمان، وهو تنزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء، دعا بعض من كان يكتب، فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وإذا نزلت عليه الآية، فيقول ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا».

«وواضح من الحديث أن الألواح أو الرقاع التي يكتب عليها النص القرآني تبقى عند النبي ﷺ في بيته، ولا يأخذ كتبة الوحي شيئاً منها، إذ لو حصل ذلك لتعذر وضع السورة في المكان الذي يدل عليه الرسول لدى كاتب آخر ليس عنده أصلاً السور التي يذكرها الرسول، ويكون النص القرآني المكتوب على الألواح والرقاع قد تفرق على كتبة الوحي، وكل واحد منهم يحتفظ بما كتب»[2].

ولما كانت لغات الكتاب المقدس الأساسية هي العبرية والإغريقية واللاتينية، فسننظر إلى المخطوطات المحفوظة للكتاب في هذه اللغات الثلاث.

المخطوطات العبرية-أقدم النصوص التوراتية باللغة العبرية هو النص الذي يُعرف باسم «الماسورا» نسبة إلى «الماسوريين» وهم جماعة من علماء اليهود، تقلدوا مهمة إعادة بناء النص وتقويمه، ولتحقيق هذا الهدف كان هؤلاء يكتبون التصحيحات التي

---

(1) رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، غانم قدوري الحمد، بغداد، الطبعة الأولى، نشر اللجنة الوطنية، نقلاً عن سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني، مرجع سابق، ص 22.

(2) نفسه، ص 23.

يرونها ضرورية لقراءة صحيحة للنص في الهامش، ومجموع هذه الهوامش التصحيحية يسمى «ماسورا»، أي تقليداً[1]، وكانت هذه التصحيحات لا تمس المتن، ولا تحدث به تغييراً، وإنما وضعت كما ذكرنا بالهامش، وأشير إليها في المتن بوضع دائرة أو علامة على الكلمة المراد تصحيحها، وتسمى «كتيباً»، أي المكتوب، ويسمى التصحيح الذي في الهامش «قرءاً»، أي المقروء.

واخترع الماسوريون إضافة إلى ذلك نظام التنقيط والتشكيل وأدخلوه في النص، فالعبرية كمثيلاتها من اللغات السامية لا تحتوي في الأصل على حروف المد والتشكيل، «فلم يكن النص الأصلي المشار إليه مشكولاً حتى القرن السادس الميلادي، بل كانوا يستعملون حروف العلة علامات، فالألف علامة للفتح، والواو للضم، والياء للكسر، وفي أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الميلادي وضع «النقديم» علماء النقط نظاماً جديداً، قوامه النقط والخطوط، وقد تأثروا في ذلك بنظام الحركات لدى السريان والعرب، وأتم أهل الماسورا لنقل النص بطريقة موثوقة، عمل النقديم بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين»[2].

ومع أن Richard SIMON لم يبد ثقة كبيرة في عمل الماسورا هذا الذي يدعي المحافظة على النص، إلا أن كثيراً من الباحثين يقدر العمل، ويراه أهلاً للتقدير[3].

وقبل اكتشاف مخطوطات قمران كان أقدم نص عبري نحصل عليه يرجع إلى القرن العاشر الميلادي، وهو ما أشار إليه رحمة الله الهندي نقلاً عن كل من الدكتورين «كني كات» و«ولتن»، حيث يقول: «إن نسخ العهد العتيق الموجودة كتبت بين ألف وألف وأربعمئة، واستدل من هذا، وقال إن جميع النسخ التي كتبت في المئة السابعة أو الثامنة أُعدمت بأمر محفل الشورى لليهود، لأنها تخالف مخالفة كثيرة للنسخ التي كانت معتمدة عندهم، ونظراً إلى هذا قال «ولتن: « إن النسخ التي مضت على كتابتها ستمئة سنة قلما توجد،

---

(1) شرح Richard SIMON كلمة «ماسورا» بكلمة تقليد، لأن هذا العمل الذي قام به هؤلاء اليهود هو تقليد، تسلموه من الآباء، ونقل عن Buxtorfe قوله : إن هذا العمل هو عمل نقدي للنص العبري، قام به الآباء اليهود الأوائل، فعدوا به فقرات النص وكلماته وحروفه، ولاحظوا كل الاختلافات للمحافظة على النص من التغيير.

Richard SIMON Histoire critique du vieux testament, Op. Cit. p. 131.

(2) أحمد شحلان، لغات الرسل وأصول الرسالات، مرجع سابق، ص 58.

(3) تعليقاً على قول Buxtorfe المذكور في الهامش السابق يقول SIMON :

« Aussi y a-t-il de l'exagération dans ce que Buxtorfe a rapporté de la Massore après les docteurs juifs; et nous verrons plus bas, que cette Massore pour laquelle les juifs ont une si grande vénération, ne contient presque rien de singulier et qui n'était autrefois observé dans les livres Grecs, Latins et Arabes ». Histoire critique du vieux Testament, page : 131-132.

والتي مضت على كتابتها سبعمئة سنة أو ثمانمئة سنة في شديدة الندرة»[1]، ويقول أيضاً: «لم يصل إلى مصححي العهد العتيق نسخة عبرانية كتبت قبل المئة السابعة أو الثامنة، بل لم تصل إليهم نسخة عبرانية كاملة تكون مكتوبة قبل المئة العاشرة».[2]

وأهم المخطوطات القديمة للعهد القديم هي[3]:

المخطوطات العبرانية:

الأخماس: من سفر التكوين، الإصحاح التاسع والثلاثين، العدد العشرين إلى سفر التثنية، الإصحاح الأول، العدد الثالث والثلاثين، ويرجع تاريخ تدوينها إلى القرن العاشر الميلادي، وهي الآن محفوظة بالمتحف البريطاني.

كوديكس «بروفيتاروم» **codex Prophetarum**، ويرجع تاريخ تدوينه إلى 895م، وهو محفوظ بالقاهرة،

كوديكس بيتروبوليتانوس **Codex Petropolitanus**، ويرجع تاريخ تدوينه إلى القرن العاشر الميلادي، وهو محفوظ في «لينين گراد»، وكان النص الأساسي المعتمد في طبعة **KITETL** الثالثة.

ويجوز أن أحبار «يمنية» (90-95م) كان في حوزتهم مخطوطات أكثر قدماً للتوراة، كما يجوز أن محرري المشنة اعتمدوا أيضاً ثلاث نسخ على الأقل، كانت محفوظة بالهيكل، قارنوا بينها واختاروا النص المشترك على الأقل بين اثنتين منها.

أما التوراة السامرية فليست بأحسن حالاً، فأقدم مخطوطاتها أحدث من مخطوطات الماسورا، حيث يرجع تاريخ تدوينها إلى القرن الثاني عشر الميلادي، ومع ذلك نالت اهتمام الباحثين لحفاظ السامرة على سلامة النطق عند قراءة توراتهم، وقدجرى تحديد القانون السامري في الأسفار الخمسة فقط نحو القرن الأول الميلادي.

المخطوطات الإغريقية

وتنقسم من حيث الخط الذي كتبت به إلى قسمين، قسم كتب بالحروف الإغريقية الكبيرة الاستهلالية **ONCIALE** أو **MAJUSCULE**، ويتميز هذا الخط بعدم ترابط الحروف وتلاصقها، ما يصعب معه التمييز بين آخر الكلمات والجمل، وقسم مكتوب بحروف صغيرة **MINUSCULE**، وتتميز بالترابط بين حروفها.

المخطوطات ذات الحروف الكبيرة ONCIAUX

---

(1) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، الجزء: الثاني، مصدر سابق، ص 568.

(2) نفسه، ص 617.

(3) WILFRID HARRINGTON, Nouvelle introduction à la Bible, Op. Cit. p. 128 et suivant.

يصل عددها إلى 212 مخطوطة أهمها:

كودكس فاتيكنوس **Codex VATICANUS**- ويرجع تاريخه إلى القرن الرابع الميلادي، وهو محفوظ بمكتبة الفاتكان، ويضم العهد القديم إضافة إلى العهد الجديد حتى الرسالة إلى العبرانيين.

كودكس سيناتكوس **CODEX SINAITICUS**- ويرجع تاريخه إلى القرن الرابع أيضاً، واكتشف بدير «سان كاترين» بسيناء من طرف **TISCHENDORFF** (1848-1859م)، وجرى نقله إلى «لينين گراد» ليجري شراؤه من طرف المتحف البريطاني، ويضم نصف العهد القديم تقريباً، وجميع العهد الجديد، إضافة إلى رسالة برنابا و **Pasteur d'Hermas**.

كودكس أليكساندرينوس **Codex ALEXANDRINUS**- ويرجع تاريخه إلى القرن الخامس، وأصله من مصر، وجرى منحه سنة 1628م للملك شارل الأول ملك بريطانيا من بطريرك القسطنطينية **Cyrille LUKRAS**، وهو حالياً بالمتحف البريطاني، ويضم العهد القديم والجديد، لكن مع بعض النواقص، ويضم أيضاً رسالتي **Clément de ROME**.

كودكس إفرايمي **Codex EPHRAEMI RESCRIPTUS**- ويرجع تاريخه إلى القرن الخامس، وأصله أيضاً من مصر، وهو حالياً بالمتحف الوطني بباريس.

كودكس بيزا **(Cantabrigiensis Codex BEZEA)** - ويرجع تاريخه إلى القرن الخامس أو السادس، وهو أقدم مخطوط مزدوج إغريقي لاتيني، كان بمدينة «ليون» حتى القرن التاسع الميلادي ليجري تهريبه بعد ذلك إلى دير **Saint-Irénée** وإعطاؤه لـ **Théodore de Béze** أحد أتباع وأصدقاء «كالفن»، وفي سنة 1581م منحه هذا الأخير لجامعة «كامبردج»، ولا يزال بها، ويضم الأناجيل الأربعة مرتبة وفق متى، يوحنا، لوقا، مرقس في حالة جيدة تقريباً، وسفر الأعمال فيه بعض الأماكن الفارغة، وبعض أجزاء من رسالة يوحنا الثالثة وسفر الرؤيا.

كودكس فريرنسيس **Codex FREERENSIS**- ويرجع إلى لقرن الخامس الميلادي، اشتراه سنة 1906م من مصر **C. L. FREER**، وهو محفوظ الآن بواشنطن، ويحتوي مع بعض النواقص على الأناجيل الأربعة متى، يوحنا، لوقا، مرقس، ويتميز بزيادة الفقرة في إنجيل مرقس بعد الفقرة الرابعة عشرة من الإصحاح السادس عشر، تسمى «**logion de Freer**».

كودكس كوريديتي Codex KORIDETHI- كُتب ما بين القرن السابع والقرن التاسع، وهو محفوظ بـ Tibilissi «بجورجيا»، يشار في حواشيه كثيراً إلى مدينة KORIDETHI بالقوقاز، ويتضمن الأناجيل الأربعة كاملة تقريباً.

كودكس كلارومونتانيس CLAROMONTANUS Codex- يرجع إلى القرن السادس، جرى اقتناؤه من دير Clermont من طرف Théodore de Béze، وهو الآن بالمكتبة الوطنية، ولغته مزدوجة، ويتضمن رسائل بولس، منها الرسالة إلى العبرانيين مع بعض الفقرات المبتورة اليسيرة.

المخطوطات ذات الأحرف الصغيرة MINISCULES

وعددها يفوق أربعمئة وألف مخطوط وجزءاًمن مخطوط، وعدها النقاد الأوائل بلا قيمة من الناحية النقدية، نظراً إلى حداثتها، حيث يرجع تاريخ أقدمها إلى القرن التاسع الميلادي، لكن بعدما أثبتت الدراسات الفيلولوجية أن قيمة النص لا تحدد بأقدميته الزمنية، وإنما من حيث الوسائط التي تفصله عن الأصل بدأ اعتناء الباحثين بها، وأقدم مخطوط من هذا النوع هو المخطوط ذوالرقم 461 المؤرخ في 7 أيار 835م.

«إن نحو خمسين مخطوطاً فقط من المخطوطات ذات الأحرف الصغيرة التي تضمنت في أصلها جميع أسفار العهد الجديد، فمعظمها مثل المخطوطات ذات الأحرف الكبيرة، لم تتضمن سوى الأناجيل، ويعدّ سفر رؤيا يوحنا الأقل تمثيلاً فيها، وتتميز منها المخطوطات ذات الأحرف الكبيرة بضمها إلى بعض الكتابات الخارجية كفهارس الحواريين السبعين، سيرة الرسل، ملخص عن أسفار القديس بولس، إلخ». [1]

وتنقسم المخطوطات الإغريقية من حيث المادة التي كتبت عليها إلى قسمين أيضاً، قسم كتب على الرقوق Les Parchemins، وأهم مخطوطاته كتبت بالحرف الكبير Les Onciaux، وهي التي ذكرنا من قبل، وقسم كتب على البرديات Les Papyrus، وتكمن أهميتها في كونها قديمة بنحو 100 إلى 150 سنة مقارنة بالمخطوطات المكتوبة على الرقوق، وقد عرف استعمال هذه المادة في الكتابة خلال القرن الأول والثاني الميلاديين، ويصل عددها إلى خمس وسبعين بردية للعهد الجديد أكثرها من أصل مصري.

(1) L. VAGANAY, Initiation à la critique textuelle néotestamentaire, Paris 1934, p. 25. نقلاً عن:
Wilfrid HARRINGTON, Nouvelle introduction à la Bible, p. 133.

وأهم هذه البرديات[1]:

- بردية Raylands، وهي جزء من كودكس، تتضمن يوحنا18-31-33-37-38، وقد جرى نشرها سنة 1935 وهي محفوظة في مكتبة John Raylands بمانشستر، ويرجع تاريخها إلى سنة 130م.

- بردية P5، وتتضمن جزءاً من إنجيل يوحنا، يعود تاريخها إلى القرن الثالث.

- بردية P13، وتضم جزءاً من الرسالة إلى العبرانيين، يرجع تاريخها إلى القرن الثالث الميلادي.

- برديات Chester Beatty، وعددها اثنتا عشرة، ثلاث منها في Dublin، وتتضمن نصوصاً من العهد الجديد، ويرجع تاريخها إلى القرن الثالث، وهي:

- بردية P45، ومقدارها ثلاثون صفحة من كودكس، تضمن الأناجيل وسفر الأعمال، وفق الترتيب التالي متى، يوحنا، لوقا، وسفر الأعمال.

- بردية P46، ومقدارها ست وثمانون صفحة من كودكس، يحتوي على مئة وأربع صفحات، وتشمل رسائل بولس، ومنها الرسالة إلى العبرانيين عدا الرسائل الرسولية.

- بردية P47، عشر صفحات من كودكس، يضم رؤيا يوحنا.

- بردية P66 أو بردية BodmerII، ونشرها V. Martin «بجنيف» سنة 1956م، وتضم إنجيل يوحنا من البداية إلى الإصحاح الرابع عشر، العدد السادس والعشرين، ويرجع تاريخها إلى 200م، أي قبل برديات Chester Beatty قرناً من الزمن.

تعددت مخطوطات الكتاب، وتعددت أخطاؤها والتناقضات بينها، ولقد عرض رحمة الله الهندي للاختلافات الواقعة والأغلاط التي في نسخ الترجمة اليونانية الثلاث، القديمة كودكس اسكانداريوس، وكودكس واطيكانوس، وكودكس افريمي، اعتماداً على قول هورن في تفسير كودكس اسكندريانوس وبيانها، حيث يقول: «هذه النسخة في أربعة مجلدات، ففي المجلدات الثلاثة الأولى الكتب الصادقة والكاذبة من كتب العهد العتيق، وفي المجلد الرابع هناك العهد الجديد، والرسالة الأولى لكليمنت إلى أهل كورنثوس، والزبور المنحول المنسوب إلى سليمان عليه السلام»[2].

(1) Ibid. p. 130.

(2) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 619.

إضافة إلى فقد مخطوط، يضم مجموع الأسفار القانونية، بل على العكس كثيراً ما ضمت هذه المخطوطات أسفاراً لا تعترف الكنيسة بها إلى اليوم، ما يُسقط الاحتجاج بها، ومع أن هذه المخطوطات لا تشهد إلا على جزء من أسفار الكتاب، فهي حديثة مقارنة بالزمن الذي عاش فيه من تنسب إليهم، والمسيحيون يعترفون بأنها لا تمثل النص الإلهي المنزل من رب العالمين، وذلك لما تعرفه من أخطاء وإضافات وتشطيبات، جعلت النص الأصلي يتبدل يوماً بعد يوم، وإنما يرون أهميتها في كونها تمثل المادة الأولية القابلة لأن تُصفّى وتُنقّى وتُصنّع، ويُستخرج منها النص الأصلي، وذلك لما توفره المناهج النقدية الحديثة، وقد أعلن **Harrington** بصراحة أن النص التوراتي الذي تؤمن به اليهود والنصارى ليس النص الإلهي الحقيقي، وإنما نص قريب منه لما قال: « إنه لمن السابق لأوانه الحديث عن بناء نص العهد الجديد، وزَعم أنه يمثل النص الأصلي على نحو كبير، لكن هذا لا يعني عدم الثقة في النص الذي جرى إنشاؤه اعتماداً على المناهج النقدية، حيث نحصل على أزيد من مئة وخمسين ألف مخطوطة للعهد الجديد، أكثرها ذات اختلافات يسيرة، لا قيمة لها فهي تغييرات نحوية أو أخطاء مألوفة من النساخ، ويتفق العلماء المحصلون على أن تسعة أعشار النص قد جرى إعدادها بكل تأكيد، وأن الاختلافات الهامة قليلة جداً »[1]، وتكفي خلاصة **Harrington** هاته في بيان أن المسيحيين إلى اليوم لا يحصلون إلا على تسعة أعشار الوحي بغض النظر عن مدى صدق هذا الادعاء، فلا دليلاً مؤكداً على أن الأبحاث التي ادعت الصدق لهذه التسعة ستبقى في كلمتها، أم إنها ستتغير مع تقدم هذه الأبحاث نفسها، وباعترافهم هذا يكون كتابهم المقدس الذي يدعون أنه كلمة الله ووحيه ليس كذلك، لأن عشره ليس من عند الله، ولأن هذا العشر غير محدد، أهو الأول من الكتاب أم الثاني أم غير ذلك؟ فالأمر وارد على مجموع النص.

لكن للأسف حتى دعواهم هاته غير صحيحة، فمع تطور هذه المناهج العلمية واكتشاف الكثير من الأخطاء الناتجة من النسخ وسوء الفهم، فالنص لا يزال كما رسخه مجمع «ترنت» وحكم باللعنة على كل من لم يعترف بجزء منه، ولو كان زعمهم صحيحاً لكان لزاماً على الكنيسة أن تعقد بعد كل إعلان جديد لنتائج الدراسات النقدية بخصوص الكتب المقدسة مجمعاً تنظر فيه إلى مدى صدق هذه النتائج، وتعتمد رسمياً ما ثبتت صحته، وتحذف من كتبها ما ثبت خطؤه وبطلانه، ولو كان من الكتب القانونية.

(1) **Wilfrid HARRINGTON, Nouvelle introduction à la Bible, Op. Cit. p. 138.**

وقد بين **Louis CAPPEL** في كتابه **Crtica sacra** [1] أن كلمة «ماء»(مايم) الواردة في بداية سفر التكوين غير صحيحة والمفروض أن تستبدل بها كلمة «سماء» (شمايم)، لأن هذه الأخيرة هي التي سبق الحديث عن خلقها، أما الماء فلم يكن قد خلق بعد، وأرجع السبب إلى كون الكلمتين في العبرية قريبتين، وتتكونان من الحروف نفسها، وتكتبان بطريقة منفصلة عن بعضهما، فوقع اللبس بينهما في حرف «الشين» من طرف الناسخ، « 1في الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ. 2وَكَانَتِ الأَرْضُ خَرِبَةً وَخَالِيَةً وَعَلَى وَجْهِ الْغَمْرِ ظُلْمَةٌ وَرُوحُ للهِ يَرِفُ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ».

لكن النص لا يزال كما هو من دون إعطاء أي قيمة لما ذكره هذا العالم البروتستاني، ما يدل على أن الأبحاث والنتائج التي يعلنها النقاد والدراسات النقدية تبقى بلا قيمة وحبيسة رفوف المكتبات، إذ لا تأثير لها في النص.

المطلب الثالث. ترجمات الكتاب المقدس

ذكرنا عند حديثنا عن قانون الكتاب المقدس بعض الترجمات المهمة والأساسية عند المسيحيين كالترجمة الإغريقية السبعينية والترجمة اللاتينية الفولكاط، ونذكر هنا إضافة إلى الترجمتين المذكورتين بشيء من التفصيل بعض الترجمات الأخرى التي يعدها المسيحيون ذات أهمية كبيرة في تحديد النص الأصلي المفقود للكتاب المقدس، وهي ترجمة أكيلا و**Theodotion** وسداسيات **Origéne**.

الترجمة السبعينية: إذا كان بعض المسيحيين قد سلَّم بصحة الأسطورة التي أوردها **Aristé** في رسالته عن كيفية إعداد الترجمة السبعينية، وعدّوا إيراد فيلون ويوسيفوس لها دليلاً على صحتها، فهناك من لم يسلِّم بصحتها وعدّها قصة من نسج خيال صاحبها، وقد أشار **Richard SIMON** إلى أن القديس **Jérôme** لما تميز به من نظر ثاقب ودراسة تمحيصية ونقدية للرسالة تمكن من كشف خطأ هذه الرسالة، لما سخر من الغرف الاثنتين والسبعين التي ادعى **Saint Justin** أنه رآها بالاسكندرية، والتي جرى فيها حبس المترجمين الاثنين والسبعين الذين أنجزوا هذا العمل.

ويوافق **Richard SIMON** القديس **Jérôme** في رأيه، ويعدّ القصة من العادات التي تميز اليهود بها، والمتمثلة في اختلاق القصص العجيبة والأساطير الغريبة والمعجزات

(1) نقلاً عن:
François LAPLANCHE, La Bible en France entre mythe et critique (XVI-XIX), ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres, Paris, Albin Michel, 1994, Collection «l'évolution de l'humanité » p. 53.

الخارقة التي يحتاج الشعب اليهودي إليها، ويحب سماعها، حتى يصدق صحة الأمور الدينية، ولما كان Aristé أحد اليهود الذين يعرفون الذهنية اليهودية، لجأ إلى هذه الأسطورة لتلقى الترجمة السبعينية قبولاً بين أوساط اليهود(1)، ولعل ذلك ما جعل بعضهم يدعي أن المترجمين الذين أنجزوا العمل حظوا بإلهام من الروح القدس، وهم يعدونها، كل على حدة، ترجمته، لتظهر المعجزة عند المقارنة بين مختلف الترجمات التي توافقت معاً.

ولتفسير اسم السبعينية الذي تحمله الترجمة يقول Richard SIMON: «إذا كان مسموحاً لي بأن أدلي بتخمين في هذا الموضوع، فإنني أفضل الرأي القائل إن الترجمة السبعينية صُدّقت صحتها من السنهدريم بأورشليم، وسمح السنهدريم بقراءتها، حتى يتمكن اليهود الهلنستيون من قراءة التوراة في مجامعهم أو في مدارسهم عوضاً من النص العبراني، وأمر كهذا يحتاج بلا شك إلى تصديق السنهدريم، أما حملها لاسم السبعينية فيرجع إلى أن عدد الذين صدّقوا على صحتها وجواز قراءتها كان سبعين حبراً، وليس سبعين مترجماً»(2).

وعلى كل حال، فلا قول القائلين بالسبعين مترجماً أو قول القائلين بالسبعين حبراً يدل على صحة هذه الترجمة وصدقها، فالقول الأول بني على رسالة مشكوك في صحتها، والقول الثاني بني على التخمين والظن، والظن لا يغني عن الحق شيئاً، وقد جرى العثور ضمن مخطوطات قمران سنة 1952م في المغارة IV على أجزاء إغريقية لهذه الترجمة، يرجع تاريخ تدوينها إلى القرن الأول، تضم مخطوطتين لسفر اللاّويين، ما يدل على أن الترجمة السبعينية كانت معروفة في فلسطين زمن المسيح عليه السلام.

وتختلف قيمة هذه الترجمة من كتاب لآخر، فترجمة الأخماس ترجمة جيدة وأمينة مقارنة بباقي الكتب، إذ هي أول ما جرت ترجمته، بينما كانت ترجمة سفر دانيال رديئة ما دعا إلى استبدال ترجمة Theodotion بها، وقد اعتمد مترجموها على أصل عبري أفضل من نص الماسورا، ولدينا أزيد من ألف وخمسمئة مخطوطة لها، وتضم برديات Chester Beatty بعض أجزاء سفر التكوين من هذه الترجمة، وتضم برديات Raylands أيضاً أجزاء من سفر التثنية، يرجع تاريخها إلى القرن الثاني قبل الميلاد، وهو أقدم مخطوط توراتي، كتب بهذه اللغة.

(1) Richard SIMON, Histoire critique du vieux testament, op. cit. p. 188.
(2) Ibid. p. 191.

سداسيات اريجين Origène:

قام Origène في بداية القرن الثالث الميلادي بمراجعة نقدية للترجمة السبعينية، وسعى إلى إعطاء فكرة دقيقة عن علاقة النص العبري بالإغريقي، فنشر كتاباً، وضمّنه النصين معاً على شكل عمودين متوازيين، وأضاف في أعمدة أخرى الترجمات الإغريقية المعاصرة له، فكان كتابه ستة أعمدة، ومن ثم سُمّي عمله هذا سداسيات Origène، واشتمل العمود الأول على النص العبري بالحروف العبرية، والعمود الثاني على النص العبري بحروف إغريقية، والعمود الثالث على ترجمة أكيلا، والعمود الرابع على ترجمة Symmaque، والعمود الخامس على الترجمة السبعينية، والعمود السادس على ترجمة Theodotion، وأعاد نشره مختصراً على شكل رباعي حاذفاً منه النص العبري بالحرف العبري والحرف الإغريقي.

أما المزامير فقد أضاف ترجمتين إغريقيتين له، فأصبح كتابه المزامير ثمانية أعمدة.

ويعد العمود الخامس أهم الأعمدة، ليس لاشتماله على الترجمة السبعينية، وإنما للمراجعة النقدية التي خضعت لها هذه الترجمة، فقد قام Origène بمراجعتها بدقة عند محاولته لإعادة بناء نصها ليطابق النص العبري، فلجأ لتحقيق ذلك إلى نظام من الرموز، كان سائداً في الاسكندرية، فأشار بعلامة (÷) إلى الأماكن غير الموجودة في النص العبري، وبعلامة (❖) إلى الأماكن الموجودة بالنص العبري غير الموجودة بالنص السبعيني، وكان يشير إلى نهاية كل الفقرة بالعلامة (٪).

واستعان Origène في التصحيحات التي أدخلها على العمود الخامس بالترجمات الإغريقية الأخرى الحديثة والقديمة، وخصوصاً ترجمة Theodotion، ويعد ما قام به Origène عملاً جبّاراً هدف إلى إعادة بناء نص الترجمة السبعينية.

ترجمات أكيلا Symmaque, Theodotion, Aquila :

نظراً إلى القول الرائج بين اليهود عن اختلاف النص السبعيني عن النص العبري بدأ البحث من أجل إعداد ترجمة، تكون أكثر قرباً من النص العبري، وفعلاً قام أكيلا، وهو مبشر يهودي عاش في عهد Hadrien (117-138م) بإعداد نص إغريقي، له خصوصيات النص العبري، يقول Alfred Loisy عن هذه الترجمة إنها ترجمة حرفية للنص العبري، لو جرى الحفاظ عليها لكانت خيراً من النص الماسوري المعتمد اليوم، لكن ترجمته كسابقتها

فُقدت، وليس لدينا منها إلا على بعض الفقرات التي نقلها إلينا بعض الآباء في كتاباتهم نقلاً عن سداسيات **Origène**، وبعض الفقرات التي عثر عليها في مصر بالقاهرة.

أما **Theodotion** فهو في رأي القديس **Irenée** مبشر، عاش في أفسس في نهاية القرن الثاني، لم يكن يعرف العبرية، مادفعه إلى كتابة الفقرات التي لا يفهمها بلغتها، وكان عموماً يتبع الترجمة السبعينية محاولاً تصحيحها في بعض الأمكنة مستعيناً بالعبرية وترجمة أكيلا، فكان عمله ترجمة ومراجعة للترجمة السبعينية في الوقت نفسه، ولا نجد لهذه الترجمة إلا سفر دانيال الذي حافظت لنا عليه الترجمة السبعينية.

ترجمة Symmaque

ويقول عنه القديس **Ephrem** إنه كان سامرياً، وتحول إلى اليهودية، وتميزت ترجمته بجودة كبيرة، لكنها لا تتقيد بالنص الأصلي، وليس لدينا إلا بعض الأجزاء لها.

الترجمات اللاتينية القديمة المسماة **Italique**، ولم تنل اهتمام الباحثين إلا في نهاية القرن 17، وقد وقف معها القس رشار سيمون في كتابه **Histoire critique des versions du nouveau testament** في الفصول 3 و4 و5 و6، وتكمن أهميتها في:

- قدمها، حيث يرجع تاريخها إلى النصف الثاني من القرن الثاني، واستعملها **Tertullien**.
- حرفيتها، ما يُمكّن من إعداد النص الإغريقي التي ترجمت عنه.

وقد وجد لهذه الترجمة نسختان، الأولى إفريقية والثانية أوروبية، وتعدّ النسخة الإفريقية الأكثر قدماً والأكثر انسجاماً، ولدينا للنص الإفريقي مخطوطات في كودكس**Bobbiensis** القرن الرابع أو الخامس وكودكس **Palatinus** القرن الخامس.

أما النسخة الأوروبية فلدينا منها مخطوطات في كودكس**Vecellensis** القرن الرابع، وكودكس **Veronensis** القرنين الرابع أو الخامس، وكودكس **Bezae** القرن الخامس، وكودكس **Claromontanus** القرن السادس.

وللإشارة فأسفار الحكمة وسيراخ وباروخ والمكابين الثاني والثالث التي تضمنتها الفولكاط هي من نصوص هذه الترجمة، إذ لم يقم القديس **Jérôme** بترجمتها.

الترجمة اللاتينية الفولكاط: في نهاية القرن الرابع أصبح النص اللاتيني القديم يعرف بسبب كثرة النسخ وتعدد المخطوطات أخطاء كثيرة، دعت إلى مراجعتها، فقام **Sophronius Eusebius Hieronymus** بإعداد نص نقدي للنص اللاتيني، وقام القديس **Jérôme** بأمر من البابا **Damase** بمراجعة الترجمة اللاتينية، وفي سنة 384م تمكن من مراجعة الأناجيل الأربعة وأهداها إلى البابا، وأشار في مقدمته عليها إلى كثرة الأخطاء والفقرات المقحمة في النص، فكان عمله مراجعة فقط، واعتمد فيه على النص الإغريقي.

وقام بعد ذلك بمراجعة وجيزة لسفر المزامير، وأعادها مرة أخرى مستعيناً بسداسيات **Origene**، ليقوم بالعمل نفسه، لكن هذه المرة مع سفر أيوب، وسفر الملوك الأول والثاني، وسفر الأمثال، وسفر سيراخ.

وارتأى بعد ذلك أن يقوم بترجمة اعتماداً على النص العبري للأسفار القانونية الأولى مستعيناً بالترجمة اللاتينية القديمة والترجمة السبعينية، وترجمة**Aquila**، وترجمة **Symmaque**، وترجمة**Theodotion**، كما وجدها في سداسيات **Origene**، ولا نعلم إن كان ترجم عن السبعينية الأجزاء الأبوكريفا في سفر إستير، وعن ترجمة**Theodotion** سفر دانيال، أم إنه قام بمراجعة هذه الأسفار عن الترجمة اللاتينية القديمة مستعيناً بالترجمات الإغريقية.

وتتضمن الترجمة اللاتينية الفولكاط La Vulgate مايلي:

العهد القديم: وتُرجمت كل كتبه القانونية عن النص العبري عدا المزامير التي تعد مراجعة نقدية للترجمة اللاتينية القديمة، أما الكتب القانونية الثانية فقد ترجمت أسفار طوبيا ويهوديت عن الآرامية، وترجمت أجزاء إستير ودانيال عن السبعينية، وترجمت **Theodotion**، وأخذ الباقي عن الترجمة اللاتينية القديمة.

العهد الجديد: وتعدّ الأناجيل مراجعة للترجمة اللاتينية القديمة مع الاستعانة بالنص الإغريقي، ويحدثنا **Wilfrid Harrington** عن قيمة الفولكاط قائلاً: «إن قيمة عمل القديس **Jérôme** كبيرة، فمع ضيق الوقت وضغطه تمكن من إعداد ترجمته بسرعة فائقة، فترجم سفر طوبيا خلال يوم واحد ويهوديت في ليلة واحدة، وكان عمله في ذروة الإتقان، وهدف به إلى تنقية النص اللاتيني من كل ما يشوبه، فكان لزاماً عليه لتحقيق هدفه أن يرجع إلى الأصول، أي إلى النص العبري فيما يخص العهد القديم، وإلى أفضل المخطوطات الإغريقية فيما يخص العهد الجديد، وكان في بعض الأحيان يعمل على إبراز الروح المسيحية لبعض الفقرات، وإعطاء هذه الروح للنصوص التي لا تحتوي عليها في

أحيان أخرى، كما كان يختار من النصوص التي بين يديه النص الذي يتوافق مع عقيدته، لكن هذه الأمور لا تقلل قيمة عمله شيئاً»[1].

ومع اعتراف **Wilfrid Harrington** بالأخطاء التي تضمنها النص اللاتيني واعترافه بأن القديس **Jérôme** صححها وفق منهج بني على الهوى، عندما صرح بأن هذا القديس كان يسلك عملية انتقاء النصوص، ويعتمد فيها على ما يتوافق وعقيدته، ويضفي روح الميسيحية حتى على النصوص التي لا تتطبع بها، يرجع **Wilfrid Harrington** ويدعي أن هذه الأمور لا تؤثر في قيمة النص، ويسعى من وراء ذلك لاتقاء غضب الكنيسة وشرها، ومنذ مجمع **Trente** عدّت **la Vulgate** الترجمة اللاتينية الوحيدة الصحيحة، والغريب أن المسيحيين يعترفون بأن القديس **Jérôme** ترجم سفري يهوديت وطوبيا في يوم وليلة، ومع ذلك يدعون أن ترجمته لا مثيل لها.

وصرح **Pie XII** في رسالته الدورية «**Divino afflante spiritu**» بأنه إذا أراد مجمع «ترنت» أن تكون الفولكاط هي الترجمة اللاتينية الواجب اعتمادها نسخة صحيحة، فهذا كما يعلم الجميع لا يخص سوى الكنيسة اللاتينية واستعمالها العام للكتب، ومع ذلك فهذا الأمر لا ينقص بأي حال سلطتها ولا قيمة النصوص الأصلية بلاشك، إن هذه السلطة العالية للفولكاط، أو كما يقال صحتها لم تُظَهَّر من المجمع بناء على معايير نقدية، وإنما نتيجة للاستعمال الشرعي لها من الكنيسة قروناً طويلة، إن هذا الاستعمال لهذه الترجمة يبرهن -كما فهمت ذلك الكنيسة ولاتزال- على أنها معصومة من خطأ فيما يتعلق بالعقيدة والأخلاق، ومن ثم فسلطة من هذا النوع ليست مؤهلة نقدياً بل مؤهلة قانونياً.[2]

ويدعي **Pie XII** أن الفولكاط استمدت سلطتها من الاستعمال الطويل للكنيسة لها، وسماه استعمالاً شرعياً، مع أن سلطة النصوص لا تستمد من كثرة الاستعمال، وإنما من صحة نسبتها إلى الله، وإلا لكانت النصوص البوذية وغيرها لا تقل سلطة، نظراً إلى الاستعمال الطويل للمعابد البوذية لها.

---

(1) Nouvelle introduction à la Bible, Wilfrid HARRINGTON p. 146.
(2) Encyclique Divino afflante spiritu, n°25-26.

الباب الثاني
نقد الكتاب المقدس، نماذج تطبيقية

الفصل الأول

نقد العهد القديم

المبحث الأول- نقد الأسفار الخمسة جون أستروك ونظرية المصادر

مكنت الترجمات التي أعدها البروتستانت للكتاب المقدس الكثيرين من الاطلاع على هذا الكتاب الذي كان حكراً على رجال الكنيسة، وقد ضاعف تطور فن الطباعة وكثرة طبعات الترجمات المختلفة، ومنها الترجمات إلى اللغات العامية انتشار الكتاب المقدس، فأصبح بمتناول كل فرد، أياً كان مستواه الفكري في قراءة نصوصه المقدسة، ما أدى إلى تفشي الأسئلة المتعلقة بفهم الكتاب ومضمون نصوصه ومدى سلطته في زمن بلغ فيه الجدل الكاثوليكي البروتستانتي ذروته، فأصبح كل جانب يدعي امتلاك الحقيقة، وأن مخالفه على باطل، ما دفع الكثير من المفكرين إلى اللجوء إلى النص نفسه، ومحاولة تأمله وسبر أغواره.

فأصبح الكثير منهم يلاحظ عدم اختلاف هذا الكتاب المسمّى مقدساً عن غيره من الكتب القديمة، خاصة التي ترجع إلى التراث الإغريقي اللاتيني، فالأفكار التي يوردها الكتاب تعرف انقطاعاً وتداخلاً وسوءاً في الترتيب وتكراراً للأحداث، إذ يغيب التسلسل التاريخي عند الحديث عن نسل نوح ونسل آدم[1]، ونسل بني عمون، ونسل إبراهيم[2]، أما من حيث الشكل فالكتاب يعرف اختلافات لغوية، سواء في التعبير أم التأليف، إضافة إلى الاستعمال المختلف لأسماء الذات الإلهية، «يهو» تارة، و«إلوهيم» تارة أخرى، كما لا يمكن تجاهل تلك الازدواجية والتكرار الفاحش للأحداث[3].

أمام هذه الفوضى العارمة التي يتخبط فيها النص أصبح ضرورياً البحث عن حلول لهذه المشكلات، فلم يكن أمام النقاد المسيحيين سوى اللجوء إلى تلك المناهج النقدية التي اعتادوا تطبيقها على نصوص الإغريق الأدبية القديمة، كما يجب ألا ننسى دور تلك

---

(1) التكوين 26: 4، والتكوين 1: 5.

(2) التكوين 38: 19، والتكوين 1: 20.

(3) التكوين 1: 1، إلى التكوين 4: 2 أ، مقارنة بالتكوين 4: 2 ب، إلى التكوين 25: 2، والتكوين 10: 12-20، والتكوين 1: 18.20، مقارنة بالتكوين 1: 11.26.

الحقائق الفلكية التي أعلنها «جاليلو» و«كوبرنيك» عن مركزية الكون ومخالفتها، لما ظلت الكنيسة تدافع عنه حقيقة مقدسة، لا تقبل الخطأ سنوات عديدة.

فبدأت العناية بالنصوص المقدسة تأخذ منحى جديداً، يقوم أساساً على منهج النقد وعدم التسليم بالأفكار الواردة في الكتاب المقدس بسبب ورودها فيه فقط، بل لابد من تطبيق نقد علمي لتمحيصها، ورؤية إذا كانت لا تخالف الواقع الجديد المبني على العلم.

ولمّا كانت الأسفار الخمسة تمثل النواة الرئيسة والقلب النابض للكتاب المقدس فقد كانت موضوع دراسات كثيرة وهامة، كان معظمها عن مصادر النص وبنيته اللغوية وتاريخيته.

وقبل الوقوف على بعض هذه الدراسات التطبيقية التي خضعت لها الأسفار الخمسة نحاول إعطاء رؤية توضيحية عنها.

تسمّى الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم لدى اليهود التوراة، أي الشريعة، أما بالإغريقية فتسمّى الأخماس، ويحمل كل سفر من هذه الأسفار الخمسة اسماً يعبر عن مضمونه، فسفر التكوين يروي لنا قصة الخلق منذ البدء، ويحكي سفر الخروج قصة خروج بني إسرائيل من مصر مع موسى، ويحدد لنا سفر اللاويين الشرائع والشعائر الخاصة بالأحبار من سبط بني لاوي، بينما يعدد لنا سفر العدد قبائل بني إسرائيل، ويحصيها في إصحاحاته الأولى، أما سفر التثنية أو تثنية الاشتراع فسمّي بذلك بناء على التفسير الذي أعطاه المترجم الإغريقي للتثنية 17-18.

أما التوراة العبرانية فتعطي لهذه الأسفار أسماء مغايرة، إذ يسمى كل سفر فيها بأول كلمة وردت فيه:

1- التكوين **בראשית**.

2- الخروج **ואלה שמות**.

3- اللاويون **ויקרא**.

4- العدد **במדבר**.

5- التثنية **אלה הדברים**.

ويمكن تقسيم سفر التكوين من حيث الموضوع الذي يتناوله إلى قسمين، قسم أول يروي لنا التاريخ الأول للبشرية، إذ ورد فيه قصة الخلق، ودخول آدم الجنة، وخروجه

منها، (الفصول من 1 إلى 11)، وقسم ثان يروي تاريخ الآباء إبراهيم ويعقوب ويوسف، (الفصول من 12 إلى نهاية السفر).

أما سفر الخروج فيمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام، قسم أول تناول تحرير شعب إسرائيل من عبودية المصريين، (الفصول من 1/1 إلى 21/15)، وقسم ثان يتحدث عن مرحلة التيه في الصحراء، (الفصول 22/15 إلى 27/18)، وقسم ثالث يتناول العهد الذي أخذه الله على شعب إسرائيل على جبل سيناء، (الفصول 19 إلى 40).

أما سفر اللاويين فيحتوي على الشرائع الخاصة بالعبادات، وعمل الكهنة اللاويين، ويمكن تقسيمه من حيث المواضيع التي عرضها إلى أربعة أقسام، قسم أول يتضمن شريعة القربان، (الفصل 1 إلى 7)، وقسم ثان يتضمن طريقة تنصيب الكهنة أبناء هارون، (الفصول من 8 إلى 10)، وقسم ثالث يتضمن شريعة الطهارة ويوم التكفير عن الخطايا، (الفصول من14 إلى 16)، وقسم رابع يتضمن شريعة القداسة.

وينقسم سفر العدد من حيث المواضيع التي عرضها إلى أربعة أقسام، قسم أول يعطي فيه الإحصاء الذي أجراه موسى لقبائل بني إسرائيل، (الفصول من 1 إلى 4)، وقسم ثان يروي الترتيبات والاستعداد للرحيل من سيناء، (الفصول من 4 إلى 10: 11)، وقسم ثالث يروي لنا الرحلة التي قام بها بنو إسرائيل في البرية، (الفصول من 10: 11 إلى 21: 35)، وقسم رابع يتحدث عن المؤابيين، (الفصول من 22 إلى 36).

ثم سفر التثنية، ويمكن تقسيم هذا السفر من حيث خُطب موسى إلى ثلاثة أقسام، قسم أول اشتمل على الخطبة الأولى، (الفصول من 1: 1 إلى 4: 40)، وقسم ثان ضم الخطبة الثانية، ويشتمل هذا القسم على مقدمة، (الفصول من 4: 41 إلى 41: 9)، ثم الوصايا العشر بعدّها أساس العهد الذي أقامه إله شعب إسرائيل مع شعبه، (الفصول من5 إلى 11)، ثم قانون الشريعة، (الفصول من 12 إلى 26)، وخاتمة تضمنتها الفصول 27-28، واشتمل القسم الثالث على الخطبة الثالثة، (الفصول من 29 إلى 30)، وخاتمة تتحدث عن الأيام الأخيرة لموسى واستخلافه ليشوع ثم موت موسى.

وقد كان الظن السائد أن الأسفار الخمسة منسجمة متممة لبعضها ووحدة متكاملة، حتى أظهرت الدراسات النقدية التي عرفت منذ القرن السابع عشر أن الأمر ليس كذلك، وأن هذه الأسفار هي في حقيقة الأمر مجموعة وثائق، جرى دمجها على نحو ساذج وبسيط، يمكن كشفه من أول قراءة للأسفار الخمسة.

وتعدّ دراسة جون أستروك لسفر التكوين من الدراسات الرائدة التي تمثل تطبيقاً واضحاً لأحد فروع المنهج التاريخي، وهو نقد المصدر، فكتاب «فرضيات عن المصادر الأصلية التي يبدو أن موسى استخدمها في تأليف سفر التكوين».

«conjecture sur les mémoires originaux dont il apparaît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la genèse. »

كتاب ذو فائدة كبيرة في مجال النقد التوراتي بلا شك، إذ يعد الأصل الذي بنيت عليه دراسات نقدية أخرى، جاءت بعد ذلك، سواء تعلق الأمر بالأسفار الخمسة أم بباقي أسفار العهد القديم مع **Eichhorn** و**Ewald** و **Welhawsen** وغيرهم.

ولقد تردد أستروك كثيراً قبل نشر كتابه هذا، مع أنه كتبه –كما يصرح بذلك في التحذير الذي صدّر به كتابه– منذ مدة، حيث يقول: « لقد ألفت هذا الكتاب منذ زمن، لكنني ترددت في نشره مخافة أن يجري استغلاله على نحو تعسفي من أولئك الذين يتحللون من كل شيء للتقليل من سلطة الأخماس»[1]، لكنه قام بنشره بعدما أشار عليه أحد أصحابه المثقفين والمتحمسين لذلك، وأكد له أن فرضياته عن مصادر موسى التي وضعها قد سبقه إليها غيره، وأن عمله هذا لا يمس قدسية السفر في شيء، فمثله التقسيمات التي عرفتها أسفار الكتاب المقدس إلى فصول وآيات، بل سيكون لعمله هذا فائدة كبرى، إذ سيساعد على فهم كثير من المشكلات والغموض التي تعانيها فقرات الكتاب المقدس، ومع ذلك أعلن في آخر هذا التحذير أنه على استعداد للتخلي عن أفكاره تلك، إذا ما قرر الباحثون المستنيرون خطأها.

انطلق جون أستروك في فرضياته عن مصادر موسى في كتابه سفر التكوين من مسلمة هي «لا يمكن موسى عليه السلام أن يروي لنا أحداثاً وقعت قبل ولادته ب **2433** سنة، إلا إذا أوحاها الله إليه، أو إذا اعتمد في رواياتها على مصادر قديمة»، واستبعد الفرضية الأولى، أي فرضية الوحي، لأن موسى يتحدث في سفر التكوين كمؤرخ، ولم يرد على لسانه أن ما يرويه هو وحي، أوحاه الله إليه، فلا سبيل إذاً لافتراض وحي سفر التكوين من دون اعتماد أي أساس علمي[2].

يبقى ثمة سؤال، يفرض نفسه: هل المصادر التي اعتمدها موسى لتأليف سفر التكوين شفهية أم كتابية؟

(1) Jean Astruc; conjecture sur la genese; introduction et notes de Pierre Gibert, edition Noesis, Paris XI 1999; pages: 123-124.
(2) Ibid p. 132.

مع أن جل الباحثين يرجح شفهية هذه المصادر، إلا أن أستروك رجح أنها مصادر مكتوبة، لأن التفاصيل التي يذكرها الكتاب المقدس عن الأوصاف الطبوغرافية للجنة وأسماء الأنهار التي تسقيها، والخصوصيات الطبيعية للبلدان التي مر بها شعب إسرائيل، وتحديد أعمار الأسلاف بدقة، والأعمار التي بدؤوا الإنجاب فيها، وماتوا عليها، وأسماء الملوك وغير ذلك من التفاصيل المذكورة عن الأحداث الظرفية العابرة، لا يمكن أن يوكل حفظها للذاكرة فقط، بل لا بد من اعتماد وثائق مكتوبة، احتوت على هذه التفاصيل الدقيقة، وقد سبق إلى هذا القول كل من **Le Clerc** و**Simon Richard**[1] اللذين وجدا الصعوبة نفسها، واعترف كل منهما بأن موسى لجأ إلى بعض المصادر القديمة التي مكنته من كتابة سفر التكوين.

ويذهب أستروك إلى أبعد من ذلك، إذ يؤكد أن موسى توفرت لديه مصادر قديمة، تشتمل على تاريخ الأسلاف منذ خلق العالم، وحتى لا تضيع أي معلومة فيها قام بتقسيمها إلى مجموعة من الأجزاء بحسب الأحداث التي ترويها، وقام بدمج الأجزاء ذات الموضوع الواحد واحدة تلوى الأخرى، حتى كوَّن سفر التكوين،

ويرتكز أستروك في ادعائه هذا على أربعة أدلة[2]:

الدليل الأول– تكرار الأحداث نفسها، فقد وردت قصة الخلق مرتين، وورد ذكر الطوفان أكثر من مرتين، فهل نصدق أن موسى يقع في هذا الأمر في هذا السفر القصير إن كان هو كاتب السفر؟، كلاّ فهذا الأمر يؤكد أن السفر جمع بين وثيقتين قديمتين أو أكثر، تطرقت كل منهما إلى القصة نفسها، وظن موسى أن من الواجب عليه الحفاظ على كل ما جمعه الآباء عن تاريخ شعبه.

الدليل الثاني– وجود اسمين مختلفين للذات الإلهية في هذا السفر، أولهما مصادفة «إلوهيم»، والثاني «يهوه»، ولا يمكن ادعاء أن هذين الاسمين وردا في السفر كلمتين مترادفتين، إذ هناك فصول طويلة يرد فيها اسم الله بإلوهيم، ولا يرد إطلاقاً باسم يهوه، وهناك فصول أخرى طويلة أيضاً يرد فيها اسم الله بيهوه، ولا يرد إطلاقاً باسم إلوهيم، فلو كان موسى كتب السفر فما كان له أن يقع في هذا الخطأ الذي لا يقترفه أي كاتب، بل هذا يؤكد أنه قام بدمج وثيقتين مختلفتين، ورد اسم الله في كل منهما باسم مخالف للاسم الوارد في الأخرى.

(1) Simon Richard, histoire critique du vieux testament; livreI, chap ; Page: 46 à 51.
(2) Jean Astruc; conjecture sur la genese; Op. Cit. pp. 137-142.

الدليل الثالث- مخالفة هذا السفر لباقي الأسفار الأخرى المكونة للأخماس، فبمقارنته بهذه الأسفار نلاحظ أن موسى لا يتكلم في هذه الأسفار إلا عن الأشياء التي قام نفسه بها، فلم يكن يستعمل سوى اسم يهوه ولا يستعمل اسم إلوهيم إلا نادراً، ليعطي لأسلوبه تنويعاً، ولا يستثنى من ذلك سوى الفصلين الأولين من سفر الخروج، حيث ورد الحديث عن الفترة التي عاشها العبريون في مصر، وعن ولادة موسى وطفولته، إذ يرد اسم الله فيها بألوهيم، ما يؤكد أن هذين الفصلين كذلك مأخوذان من الوثائق نفسها التي أخذت منها رواية سفر التكوين.

الدليل الرابع- ملاحظة أن هذا السفر لا يراعي التسلسل الزمني للأحداث، فهو يروي أحداثاً قبل أخرى مع أنها حدثت بعدها، أي إن أحداثاً بدلت من مكانها، وقلبت من ثم التسلسل الزمني، فهل ننسب هذه الأخطاء إلى موسى؟، من المؤكد أن موسى قام بتقسيم الوثائق التي كانت لديه بحسب المواضيع ودمج بعضها ببعض، وأن التسلسل الزمني كان مرعياً في كل منها، لكن بعد دمجها ببعضها اختل هذا التسلسل الزمني.

نظراً إلى ماسبق قام جون أستروك بمحاولة، سعى خلالها إلى تحديد هذه الوثائق التي اعتمدها موسى، وفرزها عن بعضها، يقول أستروك: «ولم يكن العمل صعباً كما كنت أظن، فكل ما قمت به هو جمع الأماكن التي ورد اسم الله فيها باسم إلوهيم، ووضعتها في عمود، وسمّيته العمود A، وعدّتها الأجزاء المكونة للمصدر الأول الذي سمّيته أيضاً A، ووضعت في عمود آخر سمّيته B كل الأجزاء التي ورد فيها اسم الله بيهوه، وعدّتها الأجزاء المكونة للمصدر الثاني الذي سمّيته أيضاً B»(1).

وتقدما في البحث والتقسيم صادف أستروك بعض الفقرات المكررة ثلاث مرات كوصف الطوفان حيث لم يذكر في المرة الثالثة أي اسم من الاسمين للذات الإلهية، ومن ثم لا يمكن نسبة هذا النص الثالث إلى أي من المصدرين، فوجب تصنيفه منفرداً كونه ينتمي إلى وثيقة ثالثة، أعطاها أستروك اسم الوثيقةc، ووضعها في عمود ثالث، سمّاه أيضاً C، كما قام بتصنيف النصوص التي لم يرد فيها أي الاسمين لله، وتروي أحداثاً لا صلة لها بشعب إسرائيل فأعطاها اسم D، ونسبها إلى وثيقة رابعة، هي الوثيقة D.

هكذا تمكن أستروك من تقسيم سفر التكوين إلى قسمين أساسيين، هما: A وB، عند قراءة أحدهما نجد اسماً واحداً فقط للذات الإلهية، إلوهيم في A، ويهوه في B، ويختفي

(1) Ibid. p. 143.

ذلك التكرار السافر، ولا يبقى سوى ترتيب الروايات ترتيباً زمنياً أما تلك الفراغات التي يشكوها النص، فيمكن إرجاع السبب في وجودها إلى:

1- أنها كانت في الوثائق الأصلية نفسها.

2- قد تكون هذه الفراغات التي يعانيها كل مصدر مستقل راجعة إلى أن موسى عليه السلام كان يحذف بعض الأقوال المكررة في المصدرين، وهو يقوم بعملية المزج بينهما تفادياً للتكرار البين المتتابع، ومن ثم يمكن ملء هذه الفراغات في أحد المصدرين بالرجوع إلى الآخر(1).

وقد جعل أستروك هذه الفقرات التي احتوى عليها المصدران، والتي جرى حذفها من أحدهما تفادياً للتكرار المتتابع تحت مصدر مشترك، أشار إليه ب AB، وجعلها في عمود وسط AB.

بعد هذا التقديم بدأ أستروك بتقسيم سفر التكوين إلى مجموعة من الوثائق، وهي AB, D, C, B, A، والتمس من كل قارئ لكتابه هذا أن يؤجل حكمه على هذا العمل، حتى يقرأ تلك الملاحظات التي وضعها في النهاية(2) عن كيفية تقسيمه للسفر، وهي خمس عشرة ملاحظة، ناقش في أولاها متى جرى استعمال الحروف والكتابة؟، وفي الثانية هل كان اسم يهوه(3) معروفاً لدى الآباء؟، وتحدث في الثالثة عن الوثائق الأخرى المختلفة المكونة لسفر التكوين، والتي يصل عددها في المجموع إلى اثنتي عشرة، فإضافة إلى المصادر السابق ذكرها يرى أستروك أن قصة حرب الملوك الخمسة الواردة في الإصحاح الرابع عشر مأخوذة من مصدر آخر، فمع أنها تجعل إبراهيم عليه السلام بطلها الأول، فقد أعطته دوراً مخالفاً للدور الذي أدّاه في سفر التكوين من قبل ومن بعد، إضافة إلى ما تحدثه القصة من انقطاع في تسلسل الأحداث، إذ لا علاقة لها بما سبق، ولا بما لحق، وقد سمّى أستروك هذا المصدر E، ولاحظ أن ذكر قصة زنا لوط بابنتيه وذكر نسلهما تحدث خللاً في الرواية، فذكر العمونيون والمؤابيون في الفقرة 29 من الفصل10 الفقرة مدسوسة، لا علاقة لها بتاريخ بني إسرائيل، ما حدا بجون أستروك إلى إرجاعها إلى مصدر سادس، هو F، وورد في الفقرات الخمس الأواخر من الفصل 22 تفصيل عن عائلة ناحور التي وإن كانت ترتبط بشعب إسرائيل على نحو غير مباشر، إذ هي عائلة

(1) Ibid. p. 146.
(2) Ibid. p. 375 à 497.
(3) ورد في سفر الخروج أن الله كشف عن اسمه أول مرة لموسى عليه السلام، وذلك في الفقرة الثانية من الإصحاح السادس.

Rebecca زوجة إسحاق، فالحديث عن نسل ناحور يبقى غريباً عن سفر التكوين ومن ثم وجب إرجاع هذه الفقرات إلى مصدر سابع هو المصدر G، ونسب أستروك نسل إسماعيل ونسل إبراهيم من زوجته قطورة إلى مصدر ثامن، هو المصدر H، عاداً نسل إسماعيل وقطورة بعيداً عن شعب إسرائيل. وعدّ خطف دينة أيضاً قصة غريبة عن شعب إسرائيل، ونسبها إلى مصدر تاسع، هو I، فأحداث الخطف الواردة في الإصحاح 34 تحدث خللاً في الرواية، إذ تفصل ما قبلها عما بعدها، وعدّها هي الأخرى، مدسوسة ولا علاقة لها بشعب إسرائيل، وثمة ثلاثة أماكن في سفر التكوين، ورد فيها الحديث عن عيسو، الأول في الإصحاح 26 من الفقرة 34 إلى آخر الإصحاح، حيث جاء الحديث عن زواجه الأول والثاني، أما المكان الثاني الوارد في الإصحاح 28 من الفقرة 6 إلى الفقرة 10 فجاء فيه الحديث عن زواجه الثالث، ثم المكان الثالث الذي جاء فيه الحديث عن نسل عيسو وهو الإصحاح 36، وتمثل الأماكن الثلاثة فاصلاً يفصل بين الأحداث ما يؤكد انتماءها إلى مصادر مختلفة، ففي المكانين الأولين ورد أن اسم زوجة عيسو الأولى هو يهوديت بنت بيري الحثي، واسم زوجته الثانية بسمة بنت أيلون الحثي أيضاً، واسم زوجته الثالثة محلة أخت نبايوت ابنة إسماعيل بن إبراهيم، أما في المكان الثالث فقد نسب إلى عيسو ثلاث زوجات، اسم الأولى عدة بنت أيلون الحثي، والثانية وأهوليبامة بنت عنة بنت صبعون، والثالثة بسمة بنت إسماعيل أخت نبايوت، ولم يشأ أستروك الوقوف على اختلافات السفر في أسماء زوجات عيسو واسم أب إحداهن، وإنما اكتفى بالقول إن هذه الاختلافات ناتجة من أنها مأخوذة من مصادر مختلفة، إذ لا يمكن أن يكون كاتبها واحداً، ومن ثم فقصة عيسو مأخوذة من مصدرين اثنين، أُخذت من الأول منهما الفقرات الواردة في المكانين الأولين، وهو المصدر العاشر الذي سمّاه أستروك K، والثاني أخذت منه الفقرات الواردة في المكان الثالث، وهو المصدر الحادي عشر المسمّى L، بل الفقرات الأخيرة الواردة في هذا المكان تنتسب هي أيضاً إلى مصدر مستقل، هو المصدر الثاني عشر المسمّى M، لأنها تعطي أسماء بني سعير، وهؤلاء لا يمتون إلى شعب إسرائيل بصلة.

وأجاب في ملاحظته الرابعة عمن يكون أصحاب هذه الوثائق؟، ورجح في ملاحظته الخامسة أن أصحابها عبريون، لكن هذا لا يمنع أن يكون موسى استعار بعضاً منها من الأمم المجاورة، فكتابة هذه الوثائق بالعبرية لا تعني أن موسى لم يستعرها من الأمم، لأن كل هذه الأمم كانت تتحدث العبرية، ولأن هذه اللغة كانت اللغة الأم لكل الشعوب المنحدرة من عائلة إبراهيم، والتي استعار منها موسى هذه الوثائق، وفي جميع الأحوال تمكن موسى من نقلها إلى العبرية.

وذكر فيما بقي من ملاحظاته مزايا طريقته في تقسيم سفر التكوين، التي تتجلى في:

- المزية الأولى اختفاء ذلك الاستعمال المزدوج لاسم الله، وتمكن من الحفاظ على تواصل الموضوع.

- المزية الثانية تمنع ذلك التكرار الذي في السفر، والتكرار الذي يبقى موجوداً مع ذلك يمكن تفسيره بتلك الإقحامات التي تمر من الحاشية إلى المتن، ولأن اللغة العبرية تفتقد إلى كثرة المترادفات يمكن بوساطتها تفادي التكرار، والتكرار في بعض الأحيان يأتي من أجل التأكيد.

- المزية الثالثة تتمثل في أن هذه الطريقة تزيل ذلك الخلل في الترتيب الزمني للأحداث، وتمكن من تواصل الموضوع، وأن الخلل الزمني الذي لا يزول مع أنه مقبول، ويمكن تفسيره.

- المزية الرابعة تنفي عن موسى الوقوع في الأخطاء التي في السفر، فعمله تمثل فقط في جمع هذه الوثائق في أربعة أعمدة، والفوضى في الترتيب وفي الرواية التي يعرفها هذا السفر هي نتيجة للخلط بين هذه المصادر الأربعة.

تقسيم سفر التكوين وفق المصادر التي وضعها أستروك

المصدر A		المصدر B
الإصحاح 1 إلى الإصحاح 2 الفقرة 3		
		الإصحاح 2 من الفقرة 4 إلى الإصحاح 4
الإصحاح 5		
		الإصحاح 6 من الفقرة 1 إلى الفقرة 8
الإصحاح 6 من الفقرة 9 إلى الفقرة 22		
		الإصحاح 7 من الفقرة 1 إلى الفقرة 5
الإصحاح 7 من الفقرة 6 إلى الفقرة 10		
		الإصحاح 7 من الفقرة 11 إلى الفقرة 18
الإصحاح 7 الفقرة 19		
	المصدر C	
	الإصحاح 7 الفقرة 20	
		الإصحاح 7 من الفقرة 21 إلى الفقرة 22
	المصدر C	

	الإصحاح 7 الفقرة 23	
الإصحاح 7 الفقرة 24		الإصحاح 7 الفقرة 24
	المصدر C الإصحاح 7 الفقرة 24	
الإصحاح 8 من الفقرة 1 إلى الفقرة 19		
		الإصحاح 8 من الفقرة 20 إلى الفقرة 22
الإصحاح 9 من الفقرة 1 إلى الفقرة 10		
		الإصحاح 9 الفقرة 11
الإصحاح 9 الفقرة 12		
		الإصحاح 9 من الفقرة 13 إلى الفقرة 14
الإصحاح 9 من الفقرة 15 إلى الفقرة 17		
		الإصحاح 9 من الفقرة 18 إلى الفقرة 27
المصدر AB الإصحاح 9 من الفقرة 28 إلى الفقرة 29		
		من الإصحاح 10 إلى الإصحاح 11 الفقرة 9
الإصحاح 11 من الفقرة 10 إلى الفقرة 26		
		من الإصحاح 11 الفقرة 27 إلى الإصحاح 13
	المصدر D الإصحاح 14	
		من الإصحاح 15 إلى الإصحاح 17 الفقرة 2
من الإصحاح 17 الفقرة 3 إلى نهاية الإصحاح		
		الإصحاح 18 الفقرة 1 إلى الإصحاح 19 الفقرة 18

	المصدر D الإصحاح 19 من الفقرة 29 إلى الفقرة 38	
الإصحاح 20 من الفقرة 1 إلى الفقرة 17		
		من الإصحاح 20 الفقرة 18 إلى الإصحاح 21 الفقرة 1
الإصحاح 21 الفقرة 2 إلى الفقرة 32		
		الإصحاح 21 الفقرة 33 إلى الفقرة 34
الإصحاح 22 من الفقرة 1 إلى الفقرة 10		
		الإصحاح 22 من الفقرة 11 إلى الفقرة 19
المصدر D الإصحاح 22 من الفقرة 20 إلى الفقرة 24		
الإصحاح 23		
		الإصحاح 24
الإصحاح 25 من الفقرة 1 إلى الفقرة 11		
المصدر D الإصحاح 25 من الفقرة 12 إلى الفقرة 18		
		الإصحاح 25 من الفقرة 19 إلى الإصحاح 26 الفقرة 33
المصدر D الإصحاح 26 من الفقرة 34 إلى الفقرة 35		
		الإصحاح 27 إلى الإصحاح 28 الفقرة 5
المصدر D الإصحاح 28 من الفقرة 6 إلى الفقرة 9		
		الإصحاح 28 الفقرة 10 إلى الإصحاح 29
الإصحاح 30 من الفقرة 1 إلى الفقرة 23		
		من الإصحاح 30 فقرة 24 إلى الإصحاح 31 فقرة 3

الإصحاح 31 من فقرة 4 إلى الفقرة 47	
	الإصحاح 31 من الفقرة 48 إلى الفقرة 50
الإصحاح 31 من فقرة 51 إلى الإصحاح 32 فقرة 2	
	الإصحاح 32 من الفقرة 3 إلى الفقرة 23
من الإصحاح 32 فقرة 24 إلى الإصحاح 33 فقرة 20	
المصدر D الإصحاح 34	
الإصحاح 35 فقرة 1 إلى الفقرة 26	
المصدر D الإصحاح 35 من الفقرة 27 إلى الإصحاح 26	
الإصحاح 37	
	من الإصحاح 38 إلى الإصحاح 39
من الإصحاح 40 إلى الإصحاح 48	
	الإصحاح 49 من الفقرة 1 إلى الفقرة 28
من الإصحاح 49 الفقرة 29 إلى الإصحاح 50	
سفر الخروج	
من الإصحاح 1 إلى الإصحاح 2	

نموذج للمصادر الثلاثة الأولى C B A

قصة دخول نوح السفينة، ونهاية الطوفان، وخروجه منها

المصدر A الإلوهيمي	المصدر B اليهوي الإصحاح السَّابِعُ
	1 وَقَالَ الرَّبُّ لِنُوحٍ: «ادْخُلْ أَنْتَ وَجَمِيعُ بَيْتِكَ إِلَى الْفُلْكِ لأَنِّي إِيَّاكَ رَأَيْتُ بَارّاً لَدَيَّ فِي هَذَا الْجِيلِ. 2 مِنْ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ تَأْخُذُ مَعَكَ سَبْعَةً سَبْعَةً ذَكَراً وَأُنْثَى. وَمِنَ الْبَهَائِمِ الَّتِي لَيْسَتْ بِطَاهِرَةٍ اثْنَيْنِ: ذَكَراً وَأُنْثَى. 3 وَمِنْ طُيُورِ السَّمَاءِ أَيْضاً سَبْعَةً سَبْعَةً: ذَكَراً وَأُنْثَى. لاسْتِبْقَاءِ نَسْلٍ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ. 4 لأَنِّي بَعْدَ سَبْعَةِ أَيَّامٍ أَيْضاً أُمْطِرُ عَلَى الأَرْضِ أَرْبَعِينَ يَوْماً وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً. وَأَمْحُو عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ كُلَّ قَائِمٍ عَمِلْتُهُ». 5فَفَعَلَ نُوحٌ حَسَبَ كُلِّ مَا أَمَرَهُ بِهِ الرَّبُّ
6 وَلَمَّا كَانَ نُوحٌ ابْنَ سِتِّ مِئَةِ سَنَةٍ صَارَ طُوفَانُ الْمَاءِ عَلَى الأَرْضِ 7 فَدَخَلَ نُوحٌ وَبَنُوهُ وَامْرَأَتُهُ وَنِسَاءُ بَنِيهِ مَعَهُ إِلَى الْفُلْكِ مِنْ وَجْهِ مِيَاهِ الطُّوفَانِ. 8 وَمِنَ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ وَالْبَهَائِمِ الَّتِي لَيْسَتْ بِطَاهِرَةٍ وَمِنَ الطُّيُورِ وَكُلِّ مَا يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ: 9 دَخَلَ اثْنَانِ اثْنَانِ إِلَى نُوحٍ إِلَى الْفُلْكِ ذَكَراً وَأُنْثَى. كَمَا أَمَرَ اللهُ نُوحاً. 10 وَحَدَثَ بَعْدَ السَّبْعَةِ الأَيَّامِ أَنَّ مِيَاهَ الطُّوفَانِ صَارَتْ عَلَى الأَرْضِ.	
	11 فِي سَنَةِ سِتِّ مِئَةٍ مِنْ حَيَاةِ نُوحٍ فِي الشَّهْرِ الثَّانِي فِي الْيَوْمِ السَّابِعَ عَشَرَ مِنَ

		الشَّهر انْفَجَرَتْ كُلُّ يَنَابِيعِ الْغَمْرِ الْعَظِيمِ وَانْفَتَحَتْ طَاقَاتُ السَّمَاءِ. 12 وَكَانَ الْمَطَرُ عَلَى الأَرْضِ أَرْبَعِينَ يَوْماً وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً. 13 فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ عَيْنِهِ دَخَلَ نُوحٌ وَسَامٌ وَحَامٌ وَيَافَثُ بَنُو نُوحٍ وَامْرَأَةُ نُوحٍ وَثَلاثُ نِسَاءِ بَنِيهِ مَعَهُمْ إِلَى الْفُلْكِ. 14 هُمْ وَكُلُّ الْوُحُوشِ كَأَجْنَاسِهَا وَكُلُّ الْبَهَائِمِ كَأَجْنَاسِهَا وَكُلُّ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ كَأَجْنَاسِهَا وَكُلُّ الطُّيُورِ كَأَجْنَاسِهَا: كُلُّ عُصْفُورٍ كُلُّ ذِي جَنَاحٍ. 15 وَدَخَلَتْ إِلَى نُوحٍ إِلَى الْفُلْكِ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ مِنْ كُلِّ جَسَدٍ فِيهِ رُوحُ حَيَاةٍ. 16 وَالدَّاخِلاتُ دَخَلَتْ ذَكَراً وَأُنْثَى مِنْ كُلِّ ذِي جَسَدٍ كَمَا أَمَرَهُ اللهُ. وَأَغْلَقَ الرَّبُّ عَلَيْهِ. 17 وَكَانَ الطُّوفَانُ أَرْبَعِينَ يَوْماً عَلَى الأَرْضِ. وَتَكَاثَرَتِ الْمِيَاهُ وَرَفَعَتِ الْفُلْكَ فَارْتَفَعَ عَنِ الأَرْضِ. 18 وَتَعَاظَمَتِ الْمِيَاهُ وَتَكَاثَرَتْ جِدّاً عَلَى الأَرْضِ فَكَانَ الْفُلْكُ يَسِيرُ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ.
19 وَتَعَاظَمَتِ الْمِيَاهُ كَثِيراً جِدّاً عَلَى الأَرْضِ فَتَغَطَّتْ جَمِيعُ الْجِبَالِ الشَّامِخَةِ الَّتِي تَحْتَ كُلِّ السَّمَاءِ.		
	المصدر C 20 خَمْسَ عَشْرَةَ ذِرَاعاً فِي الارْتِفَاعِ تَعَاظَمَتِ الْمِيَاهُ فَتَغَطَّتِ الْجِبَالُ	
		21 فَمَاتَ كُلُّ ذِي جَسَدٍ كَانَ يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الطُّيُورِ وَالْبَهَائِمِ وَالْوُحُوشِ وَكُلُّ الزَّحَّافَاتِ الَّتِي كَانَتْ تَزْحَفُ عَلَى الأَرْضِ وَجَمِيعُ النَّاسِ.

22 كُلُّ مَا فِي أَنْفِهِ نَسَمَةُ رُوحِ حَيَاةٍ مِنْ كُلِّ مَا فِي الْيَابِسَةِ مَاتَ.		
	23 فَمَحَا اللهُ كُلَّ قَائِمٍ كَانَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ: النَّاسَ وَالْبَهَائِمَ وَالدَّبَّابَاتِ وَطُيُورَ السَّمَاءِ فَانْمَحَتْ مِنَ الأَرْضِ. وَتَبَقَّى نُوحٌ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ فَقَطْ	
24 وَتَعَاظَمَتِ الْمِيَاهُ عَلَى الأَرْضِ مِئَةً وَخَمْسِينَ يَوْماً.		24 وَتَعَاظَمَتِ الْمِيَاهُ عَلَى الأَرْضِ مِئَةً وَخَمْسِينَ يَوْماً
	24 وَتَعَاظَمَتِ الْمِيَاهُ عَلَى الأَرْضِ مِئَةً وَخَمْسِينَ يَوْماً.	

نموذج للمصادر الثلاثة A, B, AB

مباركة نوح وبنيه

الإصحاح التَّاسِعُ 1 وَبَارَكَ اللهُ نُوحاً وَبَنِيهِ وَقَالَ لَهُمْ: «أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ. 2 وَلْتَكُنْ خَشْيَتُكُمْ وَرَهْبَتُكُمْ عَلَى كُلِّ حَيَوَانَاتِ الأَرْضِ وَكُلِّ طُيُورِ السَّمَاءِ مَعَ كُلِّ مَا يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ وَكُلِّ أَسْمَاكِ الْبَحْرِ. قَدْ دُفِعَتْ إِلَى أَيْدِيكُمْ. 3 كُلُّ دَابَّةٍ حَيَّةٍ تَكُونُ لَكُمْ طَعَاماً. كَالْعُشْبِ الأَخْضَرِ دَفَعْتُ إِلَيْكُمُ الْجَمِيعَ. 4 غَيْرَ أَنَّ لَحْماً بِحَيَاتِهِ دَمِهِ لا تَأْكُلُوهُ. 5 وَأَطْلُبُ أَنَا دَمَكُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَقَطْ. مِنْ يَدِ كُلِّ حَيَوَانٍ أَطْلُبُهُ.	
وَمِنْ يَدِ الإِنْسَانِ أَطْلُبُ نَفْسَ الإِنْسَانِ مِنْ يَدِ الإِنْسَانِ أَخِيهِ. 6 سَافِكُ دَمِ الإِنْسَانِ بِالإِنْسَانِ يُسْفَكُ دَمُهُ. لأَنَّ اللهَ عَلَى صُورَتِهِ عَمِلَ الإِنْسَانَ. 7 فَأَثْمِرُوا أَنْتُمْ وَاكْثُرُوا وَتَوَالَدُوا فِي الأَرْضِ	

وَتَكَاثَرُوا فيهَا». 8وَقَالَ اللّٰهُ لِنُوحٍ وَبَنِيهِ: 9 «وَهَا أَنَا مُقيمٌ ميثَاقي مَعَكُمْ وَمَعَ نَسْلِكُمْ منْ بَعْدِكُمْ 10 وَمَعَ كُلِّ ذَوَاتِ الأَنْفُسِ الْحَيَّةِ الَّتي مَعَكُمْ: الطُّيُورِ وَالْبَهَائِمِ وَكُلِّ وُحُوشِ الأَرْضِ الَّتي مَعَكُمْ منْ جَميعِ الْخَارِجِينَ مِنَ الْفُلْكِ حَتَّى كُلَّ حَيَوَانِ الأَرْضِ.	
	11 أُقيمُ ميثَاقي مَعَكُمْ فَلاَ يَنْقَرِضُ كُلُّ ذي جَسَدٍ أَيْضاً بِمِيَاهِ الطُّوفَانِ. وَلاَ يَكُونُ أَيْضاً طُوفَانٌ لِيُخْرِبَ الأَرْضَ».
12 وَقَالَ اللّٰهُ: «هَذِهِ عَلاَمَةُ الْميثَاقِ الَّذي أَنَا وَاضِعُهُ بَيْني وَبَيْنَكُمْ وَبَيْنَ كُلِّ ذَوَاتِ الأَنْفُسِ الْحَيَّةِ الَّتي مَعَكُمْ إِلَى أَجْيَالِ الدَّهْرِ:	
	13 وَضَعْتُ قَوْسي في السَّحَابِ فَتَكُونُ عَلاَمَةَ ميثَاقٍ بَيْني وَبَيْنَ الأَرْضِ. 14 فَيَكُونُ مَتَى أُنْشِرْ سَحَاباً عَلَى الأَرْضِ وَتَظْهَرِ الْقَوْسُ في السَّحَابِ 15 أَنِّي أَذْكُرُ ميثَاقي الَّذي بَيْني وَبَيْنَكُمْ وَبَيْنَ كُلِّ نَفْسٍ حَيَّةٍ في كُلِّ جَسَدٍ. فَلاَ تَكُونُ أَيْضاً الْمِيَاهُ طُوفَاناً لِتُهْلِكَ كُلَّ ذي جَسَدٍ.
16 فَمَتَى كَانَتِ الْقَوْسُ في السَّحَابِ أُبْصِرُهَا لأَذْكُرَ ميثَاقاً أَبَدِيّاً بَيْنَ اللّٰهِ وَبَيْنَ كُلِّ نَفْسٍ حَيَّةٍ في كُلِّ جَسَدٍ عَلَى الأَرْضِ». 17 وَقَالَ اللّٰهُ لِنُوحٍ: «هَذِهِ عَلاَمَةُ الْميثَاقِ الَّذي أَنَا أَقَمْتُهُ بَيْني وَبَيْنَ كُلِّ ذي جَسَدٍ عَلَى الأَرْضِ».	
	18 وَكَانَ بَنُو نُوحٍ الَّذينَ خَرَجُوا مِنَ الْفُلْكِ سَاماً وَحَاماً وَيَافَثَ. وَحَامٌ هُوَ أَبُو كَنْعَانَ. 19 هَؤُلاَءِ الثَّلاَثَةُ هُمْ بَنُو

	نُوحٍ. وَمِنْ هَؤُلاَءِ تَشَعَّبَتْ كُلُّ الأَرْضِ. 20 وَابْتَدَأَ نُوحٌ يَكُونُ فَلاَّحاً وَغَرَسَ كَرْماً. 21 وَشَرِبَ مِنَ الْخَمْرِ فَسَكِرَ وَتَعَرَّى دَاخِلَ خِبَائِهِ. 22 فَأَبْصَرَ حَامٌ أَبُو كَنْعَانَ عَوْرَةَ أَبيهِ وَأَخْبَرَ أَخَوَيْهِ خَارِجاً. 23 فَأَخَذَ سَامٌ وَيَافَثُ الرِّدَاءَ وَوَضَعَاهُ عَلَى أَكْتَافِهِمَا وَمَشَيَا إِلَى الْوَرَاءِ وَسَتَرَا عَوْرَةَ أَبيهِمَا وَوَجْهَاهُمَا إِلَى الْوَرَاءِ. فَلَمْ يُبْصِرَا عَوْرَةَ أَبيهِمَا. 24 فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ نُوحٌ مِنْ خَمْرِهِ عَلِمَ مَا فَعَلَ بِهِ ابْنُهُ الصَّغيرُ 25 فَقَالَ: «مَلْعُونٌ كَنْعَانُ. عَبْدَ الْعَبيدِ يَكُونُ لإِخْوَتِهِ». 26 وَقَالَ: «مُبَارَكٌ الرَّبُّ إِلَهُ سَامٍ. وَلْيَكُنْ كَنْعَانُ عَبْداً لَهُ. 27 لِيَفْتَحِ اللّٰهُ لِيَافَثَ فَيَسْكُنَ في مَسَاكِنِ سَامٍ. وَلْيَكُنْ كَنْعَانُ عَبْداً لَهُمْ».

المصدر **AB**

28 وَعَاشَ نُوحٌ بَعْدَ الطُّوفَانِ ثَلاَثَ مِئَةٍ وَخَمْسينَ سَنَةً. 29 فَكَانَتْ كُلُّ أَيَّامِ نُوحٍ تِسْعَ مِئَةٍ وَخَمْسينَ سَنَةً وَمَاتَ.

نموذج للمصادر D B A

قصة الذبيح

الإصحاح الثَّاني وَالْعِشْرُونَ 1 وَحَدَثَ بَعْدَ هَذِهِ الأُمُورِ أَنَّ اللّٰهَ امْتَحَنَ إِبْرَاهيمَ فَقَالَ لَهُ: «يَا إِبْرَاهيمُ». فَقَالَ: «هَأَنَذَا». 2 فَقَالَ: «خُذِ ابْنَكَ وَحيدَكَ الَّذي تُحِبُّهُ إِسْحَاقَ وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمُرِيَّا وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذي أَقُولُ لَكَ». 3 فَبَكَّرَ إِبْرَاهيمُ صَبَاحاً	

وَشَدَّ عَلَى حمَاره وَأَخَذَ اثْنَيْن مِنْ غلْمَانه مَعَهُ وَإسْحَاقَ ابْنَهُ وَشَقَّقَ حَطَباً لمُحْرَقَةَ وَقَامَ وَذَهَبَ إلَى الْمَوْضع الَّذي قَالَ لَهُ اللّهُ. 4 وَفي الْيَوْم الثَّالث رَفَعَ إبْرَاهيمُ عَيْنَيْه وَأَبْصَرَ الْمَوْضعَ منْ بَعيد 5 فَقَالَ إبْرَاهيمُ لغُلاَمَيْه: «اجْلسَا أَنْتُمَا هَهُنَا مَعَ الْحمَار وَأَمَّا أَنَا والْغُلاَمُ فَنَذْهَبُ إلَى هُنَاكَ وَنَسْجُدُ ثُمَّ نَرْجعُ إلَيْكُمَا». 6 فَأَخَذَ إبْرَاهيمُ حَطَبَ الْمُحْرَقَة وَوَضَعَهُ عَلَى إسْحَاقَ ابْنه وَأَخَذَ بيَده النَّارَ وَالسِّكِّينَ. فَذَهَبَا كلاَهُمَا مَعاً.

7 وَقَالَ إسْحَاقُ لإبْرَاهيمَ أبيه: «يَا أَبي». فَقَالَ: «هَئَنَذَا يَا ابْني». فَقَالَ: «هُوَذَا النَّارُ وَالْحَطَبُ وَلَكنْ أَيْنَ الْخَرُوفُ للْمُحْرَقَة؟» 8 فَقَالَ إبْرَاهيمُ: «اللّهُ يَرَى لَهُ الْخَرُوفَ للْمُحْرَقَة يَا ابْني». فَذَهَبَا كلاَهُمَا مَعاً. 9 فَلَمَّا أَتَيَا إلَى الْمَوْضع الَّذي قَالَ لَهُ اللّهُ بَنَى هُنَاكَ إبْرَاهيمُ الْمَذْبَحَ وَرَتَّبَ الْحَطَبَ وَرَبَطَ إسْحَاقَ ابْنَهُ وَوَضَعَهُ عَلَى الْمَذْبَح فَوْقَ الْحَطَب. 10 ثُمَّ مَدَّ إبْرَاهيمُ يَدَهُ وَأَخَذَ السِّكِّينَ ليَذْبَحَ ابْنَهُ.

11 فَنَادَاهُ مَلاَكُ الرَّبِّ منَ السَّمَاء وَقَالَ: «إبْرَاهيمُ إبْرَاهيمُ». فَقَالَ: «هَئَنَذَا» 12 فَقَالَ: «لاَ تَمُدَّ يَدَكَ إلَى الْغُلاَم وَلاَ تَفْعَلْ به شيئاً لأَنِّي الآنَ عَلمْتُ أَنَّكَ خَائفٌ اللّهَ فَلَمْ تُمْسك ابْنَكَ وَحيدَكَ عَنِّي». 13 فَرَفَعَ إبْرَاهيمُ عَيْنَيْه وَنَظَرَ وَإذَا كَبْشٌ وَرَاءَهُ مُمْسَكاً في الْغَابَة بقَرْنَيْه فَذَهَبَ إبْرَاهيمُ وَأَخَذَ الْكَبْشَ وَأَصْعَدَهُ مُحْرَقَةً عوَضاً عَن

ابْنه. 14 فَدَعَا إبْرَاهيمُ اسْمَ ذَلكَ الْمَوْضع «يَهْوَهْ يرْأَهْ». حَتَّى إنَّهُ يُقَالُ الْيَوْمَ: «في جَبَل الرَّبِّ يُرَى». 15 وَنَادَى مَلاَكُ الرَّبِّ إبْرَاهيمَ ثَانيَةً منَ السَّمَاء 16 وَقَالَ: «بذَاتي أَقْسَمْتُ يَقُولُ الرَّبُّ أَنِّي منْ أَجْل أَنَّكَ فَعَلْتَ هَذَا الأَمْرَ وَلَمْ تُمْسك ابْنَكَ وَحيدَكَ 17 أُبَارِكُكَ مُبَارَكَةً وَأُكَثِّرُ نَسْلَكَ تَكْثيراً كَنُجُوم السَّمَاء وَكَالرَّمْل الَّذي عَلَى شَاطئ الْبَحْر وَيَرثُ نَسْلُكَ بَابَ أَعْدَائه 18 وَيَتَبَارَكُ في نَسْلكَ جَميعُ أُمَم الأَرْض منْ أَجْل أَنَّكَ سَمعْتَ لقَوْلي». 19 ثُمَّ رَجَعَ إبْرَاهيمُ إلَى غُلاَمَيْه فَقَامُوا وَذَهَبُوا مَعاً إلَى بئْر سَبْعٍ. وَسَكَنَ إبْرَاهيمُ في بئْر سَبْعٍ

المصدر D

20 وَحَدَثَ بَعْدَ هَذه الأُمُور أَنَّهُ قيلَ لإبْرَاهيمَ: «هُوَ ذَا ملْكَةُ قَدْ وَلَدَتْ هيَ أَيْضاً بَنينَ لنَاحُورَ أَخيكَ: 21 عُوصاً بكْرَهُ وَبُوزاً أَخَاهُ وَقَمُوئيلَ أَبَا أَرَامَ 22 وَكَاسَدَ وَحَزْواً وَفلْدَاشَ وَيدْلاَفَ وَبَتُوئيلَ». 23 وَوَلَدَ بَتُوئيلُ رفْقَةَ. هَؤُلاَء الثَّمَانيَةُ وَلَدَتْهُمْ ملْكَةُ لنَاحُورَ أَخي إبْرَاهيمَ. 24 وَأَمَّا سُرِّيَّتُهُ وَاسْمُهَا رَؤُومَةُ فَوَلَدَتْ هيَ أَيْضاً طَابَحَ وَجَاحَمَ وَتَاحَشَ وَمَعْكَةَ.

المبحث الثاني. تحديد المصادر الأربعة، وكيفية تكون الأسفار الخمسة

توالت الدراسات المتعلقة بنقد الأسفار الخمسة بعد جون أستروك، فجاء بعده **Eichhorn** (إيكهورن)، واستعرض سفر التكوين مرة أخرى، وقسمه أيضاً إلى قسمين، قسم يستخدم اسم الألوهية إلوهيم، والثاني يستعمل اسم يهوه، وزاد على عمل أستروك بإبراز الاختلافات اللغوية والصور الأدبية بين التقليدين، وواصل أبحاثه الأخرى على بقية الأسفار الأربعة، وعدّ الأسفار الثلاثة الأولى منها الخروج والعدد واللاويين مجموعة من المصادر الصغيرة المتعددة التي جرى إدراجها بالترتيب الذي هي عليه، وبدأ موسى بكتابتها على جبل سيناء، وانتهى منها في صحراء مؤاب، أما سفر التثنية فقد كتبه في نهاية حياته، ولخص فيه كل أعماله.

وتابع الباحثون العمل الذي بدأه أستروك وإيكهورن، ولم يكتفوا بتقسيم الأسفار إلى مصدرين أساسيين ومجموعة من المصادر الصغيرة، كما كان من قبل، بل كشفوا بالقوة نفسهامصادر جديدة، لم تكن معروفة، ويعدّ «إلجن» أبرز هؤلاء الباحثين الكبار الذين جاؤوا عقب أستروك، فقد توصل في نقده للمصدرين الإلوهيمي واليهوي إلى أن الفرق لا ينحصر في الاستعمال المختلف لاسم الألوهية فقط، وإنما يتمثل أيضاً في الاختلافات التي بينهما من الناحية اللغوية والأدبية والدينية، فلكل منهما خصائص دينية، تميزه من الآخر، وقد أدرك خلال نقده للمصدرين أن الوثيقة اليهوية مجموعة أدبية واحدة كاملة في أسلوبها واتجاهها الأدبي بينما يختلف الأمر في الوثيقة الإلوهيمية، فهذه الأخيرة ليست وحدة أدبية متكاملة، بل تتضمن بداخلها مصدرين مختلفين، لا تطابق بينهما سوى في استعمالهما لاسم الألوهية نفسه، وإن ثمة تمايزاً بيّناً بينهما من الناحية الأدبية والدينية، ما يجعل عدد المصادر المكونة لسفر التكوين ثلاثة، أطلق «إلجن» على الأول منها اسم المصدر اليهوي، وعلى الثاني اسم المصدر الإلوهيمي الأول، وعلى الثالث اسم المصدر الإلوهيمي الثاني، ولاحظ أنه في الوقت الذي يبتعد فيه الإلوهيمي الأول عن اليهوي في مضمونه وصوره الأدبية والدينية فإن الإلوهيمي الثاني يقترب منه كثيراً، وأن الاختلاف الوحيد الذي يبقى بين الإلوهيمي الثاني واليهوي يتمثل في استعمال كل منهما لاسم مخالف لاسم الألوهية[1].

(1) زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة أحمد محمد هويدي، تقديم ومراجعة محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة 2000م، المشروع القومي للترجمة، ص 108.

ولبيان نظريته قام إلجن بمقارنة نصية للمصدرين الإلوهيمي الأول واليهوي، واختار نموذجاً لهذه المقارنة هو الإصحاح الخامس من سفر التكوين، وهو نص إلوهيمي، جاء فيه ذكر مواليد آدم، والإصحاح الرابع من السفر نفسه، وهو نص يهوي، وردت فيه قصة قابيل وهابيل، ولم يكن الاختلاف في اسم الله هو الوحيد الذي يميز بين الإصحاح ين، بل ثمة اختلافات أخرى في المضمون والأسلوب، فحسب المصدر اليهوي هناك ثمانية أجيال من آدم حتى نوح، وفيه أن قابيل ولد حنوك، وأن حنوك ولد عيراد، وأن عيراد ولد محويائيل، ومحويائيل ولد متوشائيل، وأن متوشائيل ولد لامك، ولم يكن لأي من هؤلاء أي علاقة بالله، أما المصدر الإلوهيمي فقد جعل عدد الأجيال من آدم إلى نوح عشرة أجيال، وأن يارد ولد أخنوخ، وأن أخنوخ سلك طريق الله، وأنه ولد متوشالح، وأن متوشالح ولد لامك، ليس هذا كل الاختلاف، بل إن أسلوب الإحصاء مختلف أيضاً، فالمصدر اليهوي يتحدث عن رجال أحياء نشيطين أصحاب طبائع وأفعال، ويروي لنا أعمالهم، فقابيل قتل هابيل، وخرج هارباً هائماً على وجه الأرض، وابنه حنوك بنى مدينة، وأن لامك تزوج امرأتين، ويعدّ ابنه يابال أول من سكن الخيام، ويوبال أول من عزف على المزمار، وتوبال قايين أول من صقل النحاس، فالرواية تحكي نتاج جيل زاخر بالحياة مليء بالنشاط، أما المصدر الإلوهيمي فهو قائمة جافة، تتكون من سلسلة آباء ومواليد، مواده جامدة، تشبه كل مادة فيه سابقتها ولاحقتها، عاش فلان كذا وكذا وولد فلان، وعاش فلان بعد ميلاد فلان كذا وكذا، وولد بنين وبنات، يتكرر هذا الترتيب في صيغة واحدة من دون تغيير، فبين المصدرين من الناحية الروائية فروق كبيرة، تضاف إلى اختلافهما في استعمال اسم الألوهية.

وقارن إلجن مرة أخرى بين نصين آخرين، أحدهما من المصدر الإلوهيمي الثاني، وهو الوارد في الإصحاح العشرين، والذي يروي قصة إبراهيم وأبيمالك في جرار، والآخر من المصدر اليهوي، وهو الوارد في الإصحاح السادس والعشرين، ويروي قصة إسحاق وأبيمالك في جرار أيضاً، فالقصتان متشابهتان من الناحية الأدبية والروائية، ولا اختلاف بينهما إلا في ورود اسم إسحاق بدلاً من إبراهيم واستعمال الراوي لاسم إلوهيم في القصة الأولى واسم يهوه في القصة الثانية، وهكذا فالمصدر الإلوهيمي ينقسم إلى مصدرين اثنين، أحدهما أقرب أدبياً وروائياً من المصدر اليهوي، والثاني بعيد عنه أدبياً وروائياً، وكلاهما مختلف عنه في استعمال اسم الألوهية[1].

(1) نفسه، ص 110.

وتابع إلجن عمله، كما فعل أستروك من قبل، وتوصل إلى تقسيم سفر التكوين إلى سبع عشرة قطعة، تدخل في نطاق المصدر الإلوهيمي الأول، وخمس قطع في نطاق المصدر الإلوهيمي الثاني، وجزأين في المصدر اليهوي، أي ما مجموعه أربع وعشرون قطعة، ترجع إلى ثلاث مصادر أساسية.

وإذا كان كل الباحثين السابقين يعدّون موسى مَنْ كتب التوراة، وأنه استعان في ذلك بمصادر مختلفة، فقد أعلن «جيدس وفيتر» أن موسى لم يدوّن من التوراة شيئاً، ودعّما نظرية المصادر، فقد عدّ فيتر أن التوراة التي أمامنا ليست إلا مجموعة من الأجزاء المنعزلة، منها الطويل جداً ومنها القصير جداً، وأن لا انسجام فيما بينها، ولا مراعاة فيها للتسلسل التاريخي، ويرى «هرتمان» إلى جانب «جديس وفيتر» أن جامعاً متأخراً عاش بعد السبي البابلي، خاف أن يضيع من جماعة بني إسرائيل أحد هذه الأجزاء القديمة، فقام بجمعها كلها، كما هي، وأدخلها على صورتها في مؤلفه، فخالف هؤلاء رأي أستروك في ادعائه أن موسى من كتب التوراة.

وبقي البحث التوراتي منحصراً في نظرية المصادر التي تتكون منها التوراة، وخصوصاًسفر التكوين إلى أن جاء «دي-فته»، فحاول الانفلات من سيطرة هذه النظرية، وبدلا من البحث عن الاختلافات والتناقضات بين أحداث التوراة، وعزو ذلك إلى اختلاف المصادر المستقاة منها، لجأ إلى البحث عن مصدر ثابت في العهد القديم، يكون كاملاً منسجماً، لا مجال للشك في وحدته، فوقف على سفر التثنية، ووجد فيه ضالته، فأقسامه تتشابه وتتلاءم، كما يتميز من باقي الأسفار الأربعة من حيث اللغة والأسلوب والفكر والطابع الأدبي، فهو سفر قائم في ذاته، لا يعاني تلك الاختلافات الجوهرية التي عاناها سفر التكوين لتعدد مصادره، عدا تلك الإصحاح ات الأخيرة التي تروي موت موسى ودفنه.

ويعدّ دي-فته أول الباحثين الذين عدّوا سفر التثنية مصدراً قائماً في ذاته، وعمل على البحث في ثنايا الكتابات المقدسة، ولم يهتم بالتناقضات والتكرار فقط، بل حاول مع ذلك النقص الذي تعانيه هذه الأسفار إثبات وجود الوحدة الأدبية والفنية فيها، مبتعداً بذلك عن النظرية التجزيئية التي شُرحت على أساسها الأسفار المقدسة، وعدّ في مقابل ذلك أن المصدر اليهوي ليس تأليفاً مستقلاً، وإنما جاء للربط بين أقوال الإلوهيمي وتكميلها، فابتدع بذلك نظرية المصدر التكميلي، وقد دافع كل من إيفالد وتوخ عن كون المصدر الإلوهيمي هو المصدر الأساسي، وأن المصدر اليهوي هو المصدر المتمم، وأن مؤلف المصدر الأساسي كان أحد الذين عاشوا في عصر شاؤول، وأما مؤلف المصدر المتمم فقد عاش في

عصر سليمان، وبنشوء نظرية المصدر المكمل تضاءلت قيمة اليهوي كونه مؤلفاً، ونسبت إلى المصدر المكمل وظيفتان جديدتان ومتميزتان، هما مهمة المحرر ومهمة المكمل.

لكن لما جاء «هوبفلد» وحاول إخراج نظرية المصدر المكمل إلى حيز التنفيذ وتطبيقها بتمييز الطبقة الإضافية لليهوي المكمل من المصدر الأساسي الإلوهيمي لاحظ وجود مادة جديدة داخل المصدر المكمل، ليس لها أي إشارة داخل المصدر الأساسي، فلا هي مكملة، ولا هي مؤلف قائم في ذاته، ومن ثم لا يمكن تصور المصدر اليهوي مصدراً مكملاً، ويظهر هذا النموذج في رواية حادثة الطوفان في سفر التكوين من الإصحاح السادس إلى الثامن، فالقصة وردت في المصدر الأساسي، وأضاف المكمل اليهوي الفقرات 1-8 فقط في الإصحاح السادس، والفقرات 1-10، والفقرة 16 ب في الإصحاح السابع، والفقرات 20-21 في الإصحاح الثامن.

لكن هوبفلد قام بفحص أقوال اليهوي الواردة في قصة الطوفان، فلاحظ أن أقوال هذا المصدر تشمل داخلها رواية كاملة ومميزة، ولا ارتباطاً كلياً بينها وبين المصدر الإلوهيمي، واقترح تقسيماً جديداً لقصة الطوفان[1]:

المصدر الإلوهيمي	المصدر اليهوي الإصحاح السَّادسُ
	5وَرَأَى الرَّبُّ أَنَّ شَرَّ الإِنْسَان قَدْ كَثُرَ فِي الأَرْض وَأَنَّ كُلَّ تَصَوُّر أَفْكَار قَلْبه إِنَّمَا هُوَ شِرِّيرٌ كُلَّ يَوْمٍ. 6 فَحَزِنَ الرَّبُّ أَنَّهُ عَمِلَ الإِنْسَانَ فِي الأَرْض وَتَأَسَّفَ فِي قَلْبه. 7 فَقَالَ الرَّبُّ: «أَمْحُو عَنْ وَجْه الأَرْض الإِنْسَانَ الَّذِي خَلَقْتُهُ: الإِنْسَانَ مَعَ بَهَائِمَ وَدَبَّابَات وَطُيُور السَّمَاء. لأَنِّي حَزِنْتُ أَنِّي عَمِلْتُهُمْ». 8 وَأَمَّا نُوحٌ فَوَجَدَ نِعْمَةً فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ.
9 هَذه مَوَاليدُ نُوحٍ: كَانَ نُوحٌ رَجُلاً بَارّاً كَاملاً فِي أَجْيَاله. وَسَارَ نُوحٌ مَعَ الله. 10	

(1) نفسه، ص 123.

وَوَلَدَ نُوحٌ ثَلاَثَةَ بَنِينَ: سَاماً وَحَاماً وَيَافَثَ. 11 وَفَسَدَتِ الأَرْضُ أَمَامَ اللهِ وَامْتَلأَتِ الأَرْضُ ظُلْماً. 12 وَرَأَى اللهُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ قَدْ فَسَدَتْ إِذْ كَانَ كُلُّ بَشَرٍ قَدْ أَفْسَدَ طَرِيقَهُ عَلَى الأَرْضِ. 13فَقَالَ اللهُ لِنُوحٍ: «نِهَايَةُ كُلِّ بَشَرٍ قَدْ أَتَتْ أَمَامِي لأَنَّ الأَرْضَ امْتَلأَتْ ظُلْماً مِنْهُمْ. فَهَا أَنَا مُهْلِكُهُمْ مَعَ الأَرْضِ. 14 اِصْنَعْ لِنَفْسِكَ فُلْكاً مِنْ خَشَبِ جُفْرٍ. تَجْعَلُ الْفُلْكَ مَسَاكِنَ وَتَطْلِيهِ مِنْ دَاخِلٍ وَمِنْ خَارِجٍ بِالْقَارِ. 15 وَهَكَذَا تَصْنَعُهُ: ثَلاَثَ مِئَةِ ذِرَاعٍ يَكُونُ طُولُ الْفُلْكِ وَخَمْسِينَ ذِرَاعاً عَرْضُهُ وَثَلاَثِينَ ذِرَاعاً ارْتِفَاعُهُ. 16 وَتَصْنَعُ كَوّاً لِلْفُلْكِ وَتُكَمِّلُهُ إِلَى حَدِّ ذِرَاعٍ مِنْ فَوْقُ. وَتَضَعُ بَابَ الْفُلْكِ فِي جَانِبِهِ. مَسَاكِنَ سُفْلِيَّةً وَمُتَوَسِّطَةً وَعُلْوِيَّةً تَجْعَلُهُ. 17 فَهَا أَنَا آتٍ بِطُوفَانِ الْمَاءِ عَلَى الأَرْضِ لأُهْلِكَ كُلَّ جَسَدٍ فِيهِ رُوحُ حَيَاةٍ مِنْ تَحْتِ السَّمَاءِ. كُلُّ مَا فِي الأَرْضِ يَمُوتُ. 18 وَلَكِنْ أُقِيمُ عَهْدِي مَعَكَ فَتَدْخُلُ الْفُلْكَ أَنْتَ وَبَنُوكَ وَامْرَأَتُكَ وَنِسَاءُ بَنِيكَ مَعَكَ. 19 وَمِنْ كُلِّ حَيٍّ مِنْ كُلِّ ذِي جَسَدٍ اثْنَيْنِ مِنْ كُلٍّ تُدْخِلُ إِلَى الْفُلْكِ لاِسْتِبْقَائِهَا مَعَكَ. تَكُونُ ذَكَراً وَأُنْثَى. 20 مِنَ الطُّيُورِ كَأَجْنَاسِهَا وَمِنَ الْبَهَائِمِ كَأَجْنَاسِهَا وَمِنْ كُلِّ دَبَّابَاتِ الأَرْضِ كَأَجْنَاسِهِ. اثْنَيْنِ مِنْ كُلٍّ تُدْخِلُ إِلَيْكَ لاِسْتِبْقَائِهَا. 21 وَأَنْتَ فَخُذْ لِنَفْسِكَ مِنْ كُلِّ طَعَامٍ يُؤْكَلُ وَاجْمَعْهُ عِنْدَكَ فَيَكُونَ لَكَ وَلَهَا طَعَاماً». 22 فَفَعَلَ نُوحٌ حَسَبَ كُلِّ مَا أَمَرَهُ بِهِ اللهُ. هَكَذَا فَعَلَ.	

	الإصحاح السَّابِعُ 1 وَقَالَ الرَّبُّ لِنُوحٍ: «ادْخُلْ أَنْتَ وَجَمِيعُ بَيْتِكَ إِلَى الْفُلْكِ لأَنِّي إِيَّاكَ رَأَيْتُ بَارّاً لَدَيَّ فِي هَذَا الْجِيلِ. 2 مِنْ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ تَأْخُذُ مَعَكَ سَبْعَةً سَبْعَةً ذَكَراً وَأُنْثَى. وَمِنَ الْبَهَائِمِ الَّتِي لَيْسَتْ بِطَاهِرَةٍ اثْنَيْنِ: ذَكَراً وَأُنْثَى. 3 وَمِنْ طُيُورِ السَّمَاءِ أَيْضاً سَبْعَةً سَبْعَةً: ذَكَراً وَأُنْثَى. لاِسْتِبْقَاءِ نَسْلٍ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ. 4 لأَنِّي بَعْدَ سَبْعَةِ أَيَّامٍ أَيْضاً أُمْطِرُ عَلَى الأَرْضِ أَرْبَعِينَ يَوْماً وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً. وَأَمْحُو عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ كُلَّ قَائِمٍ عَمِلْتُهُ». 5 فَفَعَلَ نُوحٌ حَسَبَ كُلِّ مَا أَمَرَهُ بِهِ الرَّبُّ
6 وَلَمَّا كَانَ نُوحٌ ابْنَ سِتِّ مِئَةِ سَنَةٍ صَارَ طُوفَانُ الْمَاءِ عَلَى الأَرْضِ 7 فَدَخَلَ نُوحٌ وَبَنُوهُ وَامْرَأَتُهُ وَنِسَاءُ بَنِيهِ مَعَهُ إِلَى الْفُلْكِ مِنْ وَجْهِ مِيَاهِ الطُّوفَانِ. 8 وَمِنَ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ وَالْبَهَائِمِ الَّتِي لَيْسَتْ بِطَاهِرَةٍ وَمِنَ الطُّيُورِ وَكُلِّ مَا يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ: 9 دَخَلَ اثْنَانِ اثْنَانِ إِلَى نُوحٍ إِلَى الْفُلْكِ ذَكَراً وَأُنْثَى. كَمَا أَمَرَ اللهُ نُوحاً.	
	10 وَحَدَثَ بَعْدَ السَّبْعَةِ الأَيَّامِ أَنَّ مِيَاهَ الطُّوفَانِ صَارَتْ عَلَى الأَرْضِ.
11 فِي سَنَةِ سِتِّ مِئَةٍ مِنْ حَيَاةِ نُوحٍ فِي الشَّهْرِ الثَّانِي فِي الْيَوْمِ السَّابِعَ عَشَرَ مِنَ الشَّهْرِ انْفَجَرَتْ كُلُّ يَنَابِيعِ الْغَمْرِ الْعَظِيمِ وَانْفَتَحَتْ طَاقَاتُ السَّمَاءِ.	
	12 وَكَانَ الْمَطَرُ عَلَى الأَرْضِ أَرْبَعِينَ يَوْماً وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً.

13 فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ عَيْنِهِ دَخَلَ نُوحٌ وَسَامٌ وَحَامٌ وَيَافَثُ بَنُو نُوحٍ وَامْرَأَةُ نُوحٍ وَثَلاثُ نِسَاءِ بَنِيهِ مَعَهُمْ إِلَى الْفُلْكِ. 14 هُمْ وَكُلُّ الْوُحُوشِ كَأَجْنَاسِهَا وَكُلُّ الْبَهَائِمِ كَأَجْنَاسِهَا وَكُلُّ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدُبُّ عَلَى الأَرْضِ كَأَجْنَاسِهَا وَكُلُّ الطُّيُورِ كَأَجْنَاسِهَا: كُلُّ عُصْفُورٍ كُلُّ ذِي جَنَاحٍ. 15 وَدَخَلَتْ إِلَى نُوحٍ إِلَى الْفُلْكِ اثْنَيْنِ اثْنَيْنِ مِنْ كُلِّ جَسَدٍ فِيهِ رُوحُ حَيَاةٍ. 16 وَالدَّاخِلاتُ دَخَلَتْ ذَكَراً وَأُنْثَى مِنْ كُلِّ ذِي جَسَدٍ كَمَا أَمَرَهُ اللهُ.	
	وَأَغْلَقَ الرَّبُّ عَلَيْهِ.
17 وَكَانَ الطُّوفَانُ أَرْبَعِينَ يَوْماً عَلَى الأَرْضِ. وَتَكَاثَرَتِ الْمِيَاهُ وَرَفَعَتِ الْفُلْكَ فَارْتَفَعَ عَنِ الأَرْضِ. 18 وَتَعَاظَمَتِ الْمِيَاهُ وَتَكَاثَرَتْ جِدّاً عَلَى الأَرْضِ فَكَانَ الْفُلْكُ يَسِيرُ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ. 19 وَتَعَاظَمَتِ الْمِيَاهُ كَثِيراً جِدّاً عَلَى الأَرْضِ فَتَغَطَّتْ جَمِيعُ الْجِبَالِ الشَّامِخَةِ الَّتِي تَحْتَ كُلِّ السَّمَاءِ. 20 خَمْسَ عَشْرَةَ ذِرَاعاً فِي الارْتِفَاعِ تَعَاظَمَتِ الْمِيَاهُ فَتَغَطَّتِ الْجِبَالُ 21 فَمَاتَ كُلُّ ذِي جَسَدٍ كَانَ يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الطُّيُورِ وَالْبَهَائِمِ وَالْوُحُوشِ وَكُلُّ الزَّحَّافَاتِ الَّتِي كَانَتْ تَزْحَفُ عَلَى الأَرْضِ وَجَمِيعُ النَّاسِ. 22 كُلُّ مَا فِي أَنْفِهِ نَسَمَةُ رُوحِ حَيَاةٍ مِنْ كُلِّ مَا فِي الْيَابِسَةِ مَاتَ.	
	23 فَمَحَا اللهُ كُلَّ قَائِمٍ كَانَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ: النَّاسَ وَالْبَهَائِمَ وَالدَّبَّابَاتِ وَطُيُورَ السَّمَاءِ فَانْمَحَتْ مِنَ الأَرْضِ. وَتَبَقَّى نُوحٌ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ فَقَطْ

الإصحاح الثامن 1 ثُمَّ ذَكَرَ اللهُ نُوحاً وَكُلَّ الْوُحُوشِ وَكُلَّ الْبَهَائِمِ الَّتِي مَعَهُ فِي الْفُلْكِ. وَأَجَازَ اللهُ رِيحاً عَلَى الأَرْضِ فَهَدَأَتِ الْمِيَاهُ. 2 وَانْسَدَّتْ يَنَابِيعُ الْغَمْرِ وَطَاقَاتُ السَّمَاءِ فَامْتَنَعَ الْمَطَرُ مِنَ السَّمَاءِ. 3 وَرَجَعَتِ الْمِيَاهُ عَنِ الأَرْضِ رُجُوعاً مُتَوَالِياً. وَبَعْدَ مِئَةٍ وَخَمْسِينَ يَوْماً نَقَصَتِ الْمِيَاهُ 4 وَاسْتَقَرَّ الْفُلْكُ فِي الشَّهْرِ السَّابِعِ فِي الْيَوْمِ السَّابِعَ عَشَرَ مِنَ الشَّهْرِ عَلَى جِبَالِ أَرَارَاطَ. 5 وَكَانَتِ الْمِيَاهُ تَنْقُصُ نَقْصاً مُتَوَالِياً إِلَى الشَّهْرِ الْعَاشِرِ. وَفِي الْعَاشِرِ فِي أَوَّلِ الشَّهْرِ ظَهَرَتْ رُؤُوسُ الْجِبَالِ.	
	6أ وَحَدَثَ مِنْ بَعْدِ أَرْبَعِينَ يَوْماً
6ب أَنَّ نُوحاً فَتَحَ طَاقَةَ الْفُلْكِ الَّتِي كَانَ قَدْ عَمِلَهَا	
	7 وَأَرْسَلَ الْغُرَابَ فَخَرَجَ مُتَرَدِّداً حَتَّى نَشِفَتِ الْمِيَاهُ عَنِ الأَرْضِ.
8 ثُمَّ أَرْسَلَ الْحَمَامَةَ مِنْ عِنْدِهِ لِيَرَى هَلْ قَلَّتِ الْمِيَاهُ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ 9 فَلَمْ تَجِدِ الْحَمَامَةُ مَقَرّاً لِرِجْلِهَا فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ إِلَى الْفُلْكِ لأَنَّ مِيَاهاً كَانَتْ عَلَى وَجْهِ كُلِّ الأَرْضِ. فَمَدَّ يَدَهُ وَأَخَذَهَا وَأَدْخَلَهَا عِنْدَهُ إِلَى الْفُلْكِ. 10 فَلَبِثَ أَيْضاً سَبْعَةَ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَادَ فَأَرْسَلَ الْحَمَامَةَ مِنَ الْفُلْكِ 11 فَأَتَتْ إِلَيْهِ الْحَمَامَةُ عِنْدَ الْمَسَاءِ وَإِذَا وَرَقَةُ زَيْتُونٍ خَضْرَاءُ فِي فَمِهَا. فَعَلِمَ نُوحٌ أَنَّ الْمِيَاهَ قَدْ قَلَّتْ عَنِ الأَرْضِ. 12 فَلَبِثَ أَيْضاً سَبْعَةَ أَيَّامٍ أُخَرَ وَأَرْسَلَ الْحَمَامَةَ فَلَمْ تَعُدْ تَرْجِعُ إِلَيْهِ	

أَيْضاً. 13 وكَانَ في السَّنَة الْوَاحدَة وَالستِّ مئَة في الشَّهْر الأَوَّل في أوَّل الشَّهْر أنَّ الْميَاهَ نَشفَتْ عَن الأَرْض. فَكَشَفَ نُوحٌ الْغطَاءَ عَنِ الْفُلْك وَنَظَرَ فَإذَا وَجْهُ الأَرْض قَدْ نَشفَ. 14 وَفي الشَّهْر الثَّاني في الْيَوْم السَّابع وَالْعشْرينَ منَ الشَّهْر جَفَّت الأَرْضُ. 15 وَأَمَرَ اللّهُ نُوحاً: 16 «اخْرُجْ منَ الْفُلْك أَنْتَ وَامْرَأَتُكَ وَبَنُوكَ وَنسَاءُ بَنيكَ مَعَكَ. 17 وَكُلَّ الْحَيَوَانَات الَّتي مَعَكَ منْ كُلِّ ذي جَسَد: الطُّيُور وَالْبَهَائم وَكُلَّ الدَّبَّابَات الَّتي تَدُبُّ عَلَى الأَرْض أَخْرجْهَا مَعَكَ. وَلْتَتَوَالَدْ في الأَرْض وَتُثْمرْ وَتَكْثُرْ عَلَى الأَرْض». 18 فَخَرَجَ نُوحٌ وَبَنُوهُ وَامْرَأَتُهُ وَنسَاءُ بَنيه مَعَهُ. 19 وَكُلُّ الْحَيَوَانَات وَكُلُّ الطُّيُور كُلُّ مَا يَدبُّ عَلَى الأَرْض كَأَنْوَاعهَا خَرَجَتْ منَ الْفُلْك.	
	20 وَبَنَى نُوحٌ مَذْبَحاً للرَّبِّ. وَأَخَذَ منْ كُلِّ الْبَهَائم الطَّاهرَة وَمنْ كُلِّ الطُّيُور الطَّاهرَة وَأَصْعَدَ مُحْرَقَات عَلَى الْمَذْبَح 21 فَتَنَسَّمَ الرَّبُّ رَائحَةَ الرِّضَا. وَقَالَ الرَّبُّ في قَلْبه: «لاَ أَعُودُ أَلْعَنُ الأَرْضَ أَيْضاً منْ أَجْل الإنْسَان لأَنَّ تَصَوُّرَ قَلْب الإنْسَان شرِّيرٌ منْذُ حَدَاثَته. وَلاَ أَعُودُ أَيْضاً أُميتُ كُلَّ حَيٍّ كَمَا فَعَلْتُ. 22 مُدَّةَ كُلِّ أَيَّام الأَرْض زَرْعٌ وَحَصَادٌ وَبَرْدٌ وَحَرٌّ وَصَيْفٌ وَشتَاءٌ وَنَهَارٌ وَلَيْلٌ لاَ تَزَالُ».

فكلا المصدرين يروي قصة الطوفان رواية كاملة مستقلة عن الأخرى مختلفة عنها في اللغة والتفاصيل، فالأولى تخبرنا أن نوحاً أدخل إلى الفلك اثنين اثنين من الأحياء والبهائم والطيور، بينما تجعل الثانية العدد سبعة سبعة من الحيوانات الطاهرة واثنين من غير

الطاهرة، وتخبرنا الأولى أن الطوفان كان مدة مئة وخمسين يوماً، وفي الثانية كانت مدته أربعين يوماً، وكانت الحمامة هي رسول نوح، أما الثانية فالغراب الذي قام باستكشاف الوضع، وتميزت الرواية الأولى بالدقة في الأعداد والسنوات وبالإسهاب في السرد، حيث ذكرت متى بدأ الطوفان؟، ومتى تزايدت المياه؟، ومتى انحسرت؟، وحددت زمن هبوط السفينة ومكانها، ومتى ظهرت رؤوس الجبال؟، ومتى انغمرت الأرض بالمياه؟، ومتى جفت؟، كل ذلك كان في منتهى الدقة والتحديد باليوم والشهر والسنة، أما الرواية الثانية فلم تعر ذلك أي اهتمام، ونجدها في المقابل تفصل في ذكر أسباب حدوث الطوفان ودواعيه الراجعة أساساً إلى تزايد شر الإنسان، وتهتم بذكر القرابين وبناء المذبح ووعود يهوه المتمثلة في ندمه عن ضرب الإنسان، فالرواية الثانية تحاول إعطاء تفسير لاهوتي لكل ما يقع، فاليهوي ليس مصدراً مكملاً فقط، بل مؤلف.

وكما قسم «إلجن» المصدر الإلوهيمي إلى إلوهيمي أول وثان، واصل «هوبفلد» العمل نفسه وأحصى الروايات المتكررة داخل المصدر الإلوهيمي في سفر التكوين، فقابل بين الروايات اعتماداً على اختلاف الأسماء مثل اسم «لوز» لبيت إيل، (التكوين 9: 28 والتكوين 7: 35)، ويعقوب لإسرائيل، (التكوين 8: 32 والتكوين 10: 35)، وقوله: إن إبراهيم طرد إسماعيل ابن الأمة، (سفر التكوين 9: 21)، وفي مكان آخر يقول عند موت إبراهيم، كان لا يزال إسماعيل معه، فاستنتج «هوبفلد» أن هناك مصدرين، ويقول: صدق «إلجن» في حديثه عند الإلوهيمي القديم والإلوهيمي الأحدث، هكذا جرى تحديد أربعة مصادر منذ عصر أستروك حتى عصر هوبفلد، كل منها متميز من الآخر، ويعدّ مصدر التثنية أحدها، أما الثلاثة الأخرى فهي اليهوي والإلوهيمي الأول والثاني.

ومع مجيء فاتكي وجورج ورويس بدأ البحث في ثنايا الكتابات المقدسة، وتوصلوا إلى تحديد مصدر جديد، أعطوه اسم توراة الكهنة، فهذه الأخيرة تحتل مكانة هامة في أسفار التوراة الخمسة، وتتضمن كل الشعائر الكهنوتية وقوانين القرابين ومراسيم العبادة وكيفية تنصيب الكهنة.

وقام جراف بعد ذلك بالجمع بين نظرية كل من إلجن وهوبفلد عن تقسيم المصدر الإلوهيمي إلى مصدرين، ونظرية جورج ورويس بشأن توراة الكهنة واستقلالها، ففصل بين القسم الروائي والقسم التشريعي في المصدر الواحد.

بعد هذه السلسلة من الأبحاث المتواصلة بدأ الحديث عن أربعة مصادر مستقلة في العهد القديم، هي المصدر اليهوي، والمصدر الإلوهيمي، والمصدر الكهنوتي، ومصدر

التثنية، وقد قسم إلجن إصحاحات الأسفار الخمسة بحسب هذه المصادر، وتجدر الإشارة إلى أن هذه التقسيمات ليست موحدة، وإنما تختلف من ناقدإلى آخر.

تقسيمات الأسفار الخمسة إلى المصادر الأربعة كما وضعها إلجن(1)

المصدر اليهوي

سفر التكوين

من الإصحاح 2 الفقرة 4ب إلى الإصحاح 4، الإصحاح 5 الفقرة 29، الإصحاح 6 من الفقرة 1 إلى الفقرة 8، الإصحاح 7 من الفقرة 1 إلى الفقرة 5، الإصحاح 7 من الفقرة 7 إلى الفقرة 10، الإصحاح 7 الفقرة 12، الإصحاح 7 الفقرة 16ب، الإصحاح 7 الفقرة 17ب، الإصحاح 7 من الفقرة 22 إلى الفقرة 23، الإصحاح 8 من الفقرة 6 إلى الفقرة 12، الإصحاح 8 من الفقرة 20 إلى الفقرة 22، الإصحاح 9 من الفقرة 18 إلى الفقرة 27، الإصحاح 10 من الفقرة 8 إلى الفقرة 19، الإصحاح 10 الفقرة 21، الإصحاح 10 من الفقرة 24 إلى الفقرة 30، الإصحاح 11 من الفقرة 1 إلى الفقرة 9، الإصحاح 11 من الفقرة 28 إلى الفقرة 30، الإصحاح 12 من الفقرة 1 إلى الفقرة 4أ، الإصحاح 12 من الفقرة 6 إلى الإصحاح 13 الفقرة 5، الإصحاح 13 من الفقرة 7 إلى الفقرة 11أ، الإصحاح 13 من الفقرة 13 إلى الفقرة 18، الإصحاح 16 من الفقرة 1ب إلى الفقرة 2، الإصحاح 16 من الفقرة 4 إلى الفقرة 14، من الإصحاح 18 إلى الإصحاح 19 الفقرة 28، الإصحاح 21 من الفقرة 1 إلى الفقرة 2أ، الإصحاح 21 الفقرة 33، الإصحاح 22 من الفقرة 15 إلى الفقرة 18، من الإصحاح 24 إلى الإصحاح 25 الفقرة 6، الإصحاح 25 الفقرة 11ب، الإصحاح 25 الفقرة 18، الإصحاح 25 من الفقرة 21 إلى الفقرة 26أ، من الإصحاح 25 الفقرة 27 إلى الإصحاح 26 الفقرة 33، الإصحاح 27 الفقرة 1أ، الإصحاح 27 من الفقرة 2 إلى الفقرة 4أ، الإصحاح 27 من الفقرة 5 إلى الفقرة 10، الإصحاح 27 من الفقرة 14 إلى الفقرة 15، من الفقرة 17 إلى 18أ، الفقرة 20، من الفقرة 24 إلى الفقرة 27، من الفقرة 29 إلى الفقرة 32، من الفقرة 35 إلى الفقرة 45، الإصحاح 28 الفقرة 10، من الفقرة 13 إلى الفقرة 16، الفقرة 19، الإصحاح 29 من الفقرة 2 إلى الفقرة 14، من الفقرة 31 إلى الفقرة 35، الإصحاح 30 من الفقرة 3ب إلى الفقرة 5، الفقرة 7، من الفقرة 9 إلى الفقرة 16، من الفقرة 20ب إلى الفقرة 21، من

(1) نفسه، ص 138.134.

الفقرة 24 إلى الإصحاح 31 الفقرة 1، الفقرة 3، الفقرة 25، الفقرة 27، الفقرة 46، الفقرة 48، من الفقرة 51 إلى الفقرة 53أ، الإصحاح 32 من الفقرة 4 إلى الفقرة 14أ، الفقرة 23، من الفقرة 25 إلى الإصحاح 33 الفقرة 10، الفقرة 11ب إلى الفقرة 17، الإصحاح 35 الفقرة 19، من الفقرة 21 إلى الفقرة 22، الإصحاح 37 من الفقرة 11 إلى الفقرة 13أ، من الفقرة 14ب إلى الفقرة 17، من الفقرة 19 إلى الفقرة 21، من الفقرة 23 إلى الفقرة 27، من الفقرة 31 إلى الفقرة 35، من الإصحاح 38 إلى الإصحاح 39 الفقرة 5، من الفقرة 7ب إلى الفقرة 23، الإصحاح 40 من الفقرة 1ب إلى الفقرة 2، الفقرة 3ب، الفقرة 5ب، الإصحاح 42 من الفقرة 27 إلى الفقرة 28، من الفقرة 38 إلى الإصحاح 43 الفقرة 14أ، من الفقرة 15 إلى الفقرة 23أ، من الفقرة 24 إلى الإصحاح 45 الفقرة 1أ، الفقرة 4ب، من الفقرة 13 إلى الفقرة 14، من الفقرة 28 إلى الإصحاح 46 الفقرة 1أ، من الفقرة 28 إلى الإصحاح 47 الفقرة 4، الفقرة 6ب، من الفقرة 13 إلى الفقرة 27أ، من الفقرة 29 إلى الفقرة 31، الإصحاح 49 من الفقرة 1ب إلى الفقرة 27، الإصحاح 50 من الفقرة 1 إلى الفقرة 11، الفقرة 14.

سفر الخروج

الإصحاح 1الفقرة 6، من الفقرة 8 إلى الفقرة 10، الفقرة 20ب، الفقرة 22، الإصحاح 2 من الفقرة 10 إلى الفقرة 23أ، الإصحاح 3 من الفقرة 1 إلى الفقرة 4أ، الفقرة 5، الفقرتان7-8، من الفقرة 16 إلى الفقرة 20، الإصحاح 5 إلى الإصحاح 6 الفقرة 1، من الفقرة 14 إلى الفقرة 18، الإصحاح 8 من الفقرة 4 إلى الفقرة 11أ، من الفقرة 16 إلى الإصحاح 9 الفقرة 7، من الفقرة 13 إلى الفقرة 19، الإصحاح 10 من الفقرة 1 إلى الفقرة 19، من الفقرة 28 إلى الفقرة 29، الإصحاح 11 من الفقرة 4 إلى الفقرة 8، الإصحاح 12 من الفقرة 21 إلى الفقرة 27، من الفقرة 29 إلى الفقرة 30، الفقرة 42، الإصحاح 13 من الفقرة 21 إلى الفقرة 22، الإصحاح 14 الفقرة 5، الفقرة 10أ، من الفقرة 11 إلى الفقرة 14، من الفقرة 19ب إلى الفقرة 20أ، الفقرة 21، من الفقرة 24 إلى الفقرة 25، الفقرة 27، من الفقرة 30 إلى الفقرة 31، الإصحاح 16 من الفقرة 4 إلى الفقرة 5، من الفقرة 13ب إلى الفقرة 16أ، من الفقرة 18ب إلى الفقرة 21، الفقرة 35ب، الإصحاح 18من الفقرة 1 إلى الفقرة 12، الإصحاح 19 من الفقرة 2ب إلى الفقرة 9، من الفقرة 20 إلى الإصحاح 24 الفقرة 11، الفقرة 32، من الإصحاح 32 إلى الإصحاح 33 الفقرة 3أ، من الفقرة 12 إلى الفقرة 14.

سفر العدد

الإصحاح 20 من الفقرة 11 إلى الفقرة 14، الإصحاح 21 من الفقرة 21 إلى الفقرة 31.

المصدر الإلوهيمي

سفر التكوين

الإصحاح 15، الإصحاح 20، الإصحاح 21 من الفقرة 6 إلى الفقرة 32، من الإصحاح 21 الفقرة 34 إلى الإصحاح 22 الفقرة 14، الإصحاح 22 الفقرة 19، الإصحاح 27 الفقرة 1ب، الإصحاح 27 الفقرة 4ب، الإصحاح 27 من الفقرة 11 إلى الفقرة 13، الفقرة 16، من الفقرة 18ب إلى الفقرة 19، من الفقرة 21 إلى الفقرة 23، الفقرة 28، من الفقرة 33 إلى 34، الإصحاح 28 من الفقرة 11 إلى الفقرة 12، من الفقرة 17 إلى الفقرة 18، من الفقرة 20 إلى الإصحاح 29 الفقرة 1، من الفقرة 15 إلى الفقرة 23، الإصحاح 30 من الفقرة 1 إلى الفقرة 3أ، الفقرة 6، الفقرة 8، من الفقرة 17 إلى الفقرة 20أ، الفقرة 22أ، الفقرة 23، الإصحاح 31 الفقرة 2، من الفقرة 4 إلى الفقرة 17، من الفقرة 19 إلى الفقرة 24، الفقرة 26، من الفقرة 28 إلى الفقرة 45، الفقرة 47، من الفقرة 49 إلى الفقرة 50، من الفقرة 53ب إلى الإصحاح 32 الفقرة 3، الفقرة 14ب إلى الفقرة 22، الفقرة 24، الإصحاح 33 الفقرة 11أ، من الفقرة 18ب إلى الإصحاح 35 الفقرة 8، من الفقرة 16 إلى الفقرة 18، الفقرة 20، الإصحاح 36 من الفقرة 31 إلى الفقرة 39، الإصحاح 37 من الفقرة 2ب إلى الفقرة 10، من الفقرة 13ب إلى الفقرة 14أ، الفقرة 18، الفقرة 22، من الفقرة 28 إلى الفقرة 30، الفقرة 36، الإصحاح 39 من الفقرة 6 إلى الفقرة 7أ، الإصحاح 40 الفقرة 1أ، الفقرة 3أ، من الفقرة 4 إلى الفقرة 5أ، من الفقرة 6 إلى الإصحاح 41 الفقرة 45، من الفقرة 47 إلى الإصحاح 42 الفقرة 26، من الفقرة 29 إلى الفقرة 37، الإصحاح 43 الفقرة 14ب، الفقرة 23ب، الإصحاح 45 من الفقرة 1ب إلى الفقرة 4أ، من الفقرة 5 إلى الفقرة 12، من الفقرة 15 إلى الفقرة 27، الإصحاح 46 من الفقرة 1ب إلى الفقرة 5أ، الإصحاح 47 الفقرة 12، الإصحاح 48 من الفقرة 1 إلى الفقرة 2، الإصحاح 50 من الفقرة 15 إلى الفقرة 26.

سفر الخروج

الإصحاح 1 من الفقرة 11 إلى الفقرة 13، من الفقرة 15 إلى الفقرة 20أ، الفقرة 21، الإصحاح 2 من الفقرة 1 إلى الفقرة 10، الإصحاح 3 الفقرة 4ب، الفقرة 6، من الفقرة 9 إلى الفقرة 15، من الفقرة 21 إلى الإصحاح 4، الإصحاح 6 من الفقرة 20ب إلى الفقرة

21أ، الإصحاح 9 من الفقرة 20 إلى الفقرة 35، الإصحاح 10 من الفقرة 20 إلى الفقرة 27، الإصحاح 11 من الفقرة 1 إلى الفقرة 3، لإصحاح 12 من الفقرة 31 إلى الفقرة 36، من الفقرة 37ب إلى الفقرة 39، الإصحاح 13 من الفقرة 17 إلى الفقرة 19، الإصحاح 14 من الفقرة 3 إلى الفقرة 4أ، من الفقرة 6 إلى الفقرة 8أ، من الفقرة 16 إلى الفقرة 19أ، الفقرة 20ب، من الفقرة 22 إلى الفقرة 23، الفقرة 26، من الفقرة 28 إلى الفقرة 29، الإصحاح 15 من الفقرة 22 إلى الفقرة 27، الإصحاح 17 من الفقرة 1ب إلى الفقرة 16، الإصحاح 18 من الفقرة 13 إلى الفقرة 27، الإصحاح 19 من الفقرة 10 إلى الفقرة 19، الإصحاح 24 من الفقرة 12 إلى الفقرة 18، الإصحاح 31 الفقرة 18، الإصحاح 33 من الفقرة 3ب إلى الفقرة 11، من الفقرة 15 إلى الإصحاح 34 الفقرة 28.

سفر العدد

الإصحاح 10 من الفقرة 29 إلى الإصحاح 12، الإصحاح 13 من الفقرة 17ب إلى الفقرة 20، من الفقرة 22 إلى الفقرة 24، من الفقرة 27 إلى الفقرة 31، من الفقرة 32ب إلى الفقرة 33، الإصحاح 14 من الفقرة 3 إلى الفقرة 4، من الفقرة 8 إلى الفقرة 25، من الفقرة 30 إلى الفقرة 33، من الفقرة 39 إلى الفقرة 45، الإصحاح 16 من الفقرة 1 إلى الفقرة 7، من الفقرة 12 إلى الفقرة 15، من الفقرة 23 إلى الفقرة 34، الإصحاح 21 من الفقرة 1 إلى الفقرة 9، من الفقرة 32 إلى الإصحاح 25 الفقرة 5، الإصحاح 32 من الفقرة 1 إلى الفقرة 15، من الفقرة 34 إلى الفقرة 42.

المصدر الكهنوتي

من الإصحاح 1 إلى الإصحاح 4: 2أ، الإصحاح 5 من الفقرة 1 إلى الفقرة 28، الإصحاح 5 من الفقرة 30 إلى الفقرة 32، الإصحاح 6 من الفقرة 9 إلى الفقرة 22، الإصحاح 7 الفقرة 6، الإصحاح 7 الفقرة 11، الإصحاح 7 من الفقرة 13 إلى الفقرة 16أ، الإصحاح 7 الفقرة 17أ، الإصحاح 7 من الفقرة 18 إلى الفقرة 21، من الإصحاح 7 الفقرة 24 إلى الإصحاح 8 الفقرة 5، الإصحاح 8 من الفقرة 13 إلى الفقرة 19، الإصحاح 9 من الفقرة 1 إلى الفقرة 17، من الإصحاح 9 الفقرة 28 إلى الإصحاح 10 الفقرة 7، الإصحاح 10 الفقرة 20، الإصحاح 10 من الفقرة 22 إلى الفقرة 23، الإصحاح 10 من الفقرة 31 إلى الفقرة 32، الإصحاح 11 من الفقرة 10 إلى الفقرة 27، الإصحاح 11 من الفقرة 31 إلى الفقرة 32، الإصحاح 12 من الفقرة 4ب إلى الفقرة 5، الإصحاح 13 الفقرة 6، الإصحاح 13 من الفقرة 11ب إلى الفقرة 12، الإصحاح 14،

الإصحاح 16 الفقرة 1أ، الإصحاح 16 الفقرة 3، من الإصحاح 16 الفقرة 15 إلى نهاية الإصحاح 17، الإصحاح 19 الفقرة 29، الإصحاح 21 من الفقرة 2ب إلى الفقرة 5، الإصحاح 23، الإصحاح 25 من الفقرة 7 إلى الفقرة 11أ، الإصحاح 25 من الفقرة 12 إلى الفقرة 17، الإصحاح 25 من الفقرة 19 إلى الفقرة 20، الإصحاح 25 الفقرة 26ب، الإصحاح 26 من الفقرة 34 إلى الفقرة 35، الإصحاح 28 من الفقرة 1 إلى الفقرة 9، الإصحاح 29 من الفقرة 24 إلى الفقرة 30، الإصحاح الفقرة 22ب، الإصحاح 31 الفقرة 18، الإصحاح 33 الفقرة 18أ، الإصحاح 35 من الفقرة 9 إلى الفقرة 15، من الفقرة 23 إلى الإصحاح 36 الفقرة 30، الإصحاح 37 من الفقرة 1 إلى الفقرة 2أ، الإصحاح 41 الفقرة 46، الإصحاح 46 من الفقرة 5ب إلى الفقرة 27، الإصحاح 47 من الفقرة 5 إلى الفقرة 6أ، من الفقرة 7 إلى الفقرة 11، الفقرة 28، الإصحاح 48 من الفقرة 3 إلى الفقرة 7، الإصحاح 49 الفقرة 1أ، من الفقرة 28 إلى الفقرة 33، الإصحاح 50 من الفقرة 12 إلى الفقرة 13.

سفر الخروج

الإصحاح 1 من الفقرة 1 إلى الفقرة 5، الفقرة 7، الفقرة 14، الإصحاح 2 من الفقرة 23ب إلى الفقرة 25، الإصحاح 4 من الفقرة 2 إلى الإصحاح 7 الفقرة 13، من الفقرة 19 إلى الفقرة 20أ، من الفقرة 21ب إلى الإصحاح 8 الفقرة 3، من الفقرة 11ب إلى الفقرة 15، الإصحاح 9 من الفقرة 8 إلى الفقرة 12، الإصحاح 11 من الفقرة 9 إلى الإصحاح 12 الفقرة 20، الفقرة 28، الفقرة 37أ، من الفقرة 40 إلى الفقرة 41، من الفقرة 43 إلى الإصحاح 13 الفقرة 16، الفقرة 20، الإصحاح 14 من الفقرة 1 إلى الفقرة 2، الفقرة 4ب، من الفقرة 8ب إلى الفقرة 9، الفقرة 10ب، الفقرة 15، الإصحاح 16 من الفقرة 1 إلى الفقرة 3، من الفقرة 6 إلى الفقرة 13أ، من الفقرة 16ب إلى الفقرة 18أ، الإصحاح 17 الفقرة 1أ، الإصحاح 19 من الفقرة 1 إلى الفقرة 2أ، من الإصحاح 25 إلى الإصحاح 31 الفقرة 17، الإصحاح 34 من الفقرة 29 إلى الإصحاح 40، اللاويين، من الإصحاح 1 إلى الإصحاح 27.

سفر العدد

من الإصحاح 1 إلى الإصحاح 9، الإصحاح 13 من الفقرة 1 إلى الفقرة 17أ، الفقرة 21، من الفقرة25 إلى الفقرة 26، الفقرة 32أ، الإصحاح 14 من الفقرة 1 إلى الفقرة 2، من الفقرة 5 إلى الفقرة 7، من الفقرة 26 إلى الفقرة 29، من الفقرة 34 إلى الفقرة 38،

الإصحاح 15، الإصحاح 16 من الفقرة 8 إلى الفقرة 11، من الفقرة 16 إلى الفقرة 22، من الفقرة 35 إلى الإصحاح 20 الفقرة 13، الإصحاح 21 من الفقرة 10 إلى الفقرة 11، الإصحاح 25 من الفقرة 6 إلى الإصحاح 31، الإصحاح 32 من الفقرة 16 إلى الفقرة 33، من الإصحاح 33 إلى الإصحاح 36.

مصدر التثنية

من الإصحاح 1 إلى الإصحاح 34

المبحث الثالث. الأسفار الخمسة وتقدم علم الحفريات في الشرق الأدنى

استمر البحث في ثنايا الأسفار المقدسة بوتيرة أسرع ومنهج أنجع بفضل الأبحاث الأثرية التي عرفتها منطقة الشرق الأدنى والشرق الأوسط، وما كشفت عنه من معلومات جديدة عن شعوب هذه المنطقة، انجلى بفضلها ذلك الغموض الذي يميز مواضع جمة من الكتاب المقدس، فتوافرت لناقدي العهد القديم مصادر معرفية جديدة، تمثلت في الإحاطة الكبيرة بالأحوال الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية لشعوب الحضارات التي تعاقبت على المنطقة، ما شجع على مزيد من البحث عن الكنوز المدفونة بمناطق الشرق الأوسط والشرق الأدنى خصوصاً، لما لهاته المناطق من ارتباط وثيق بشعب إسرائيل الذي كان موضوع العهد القديم ومحوره.

كانت بداية الأبحاث مع الحملة الاستعمارية التي شنها نابوليون بونبارت على مصر، والنتائج العلمية التي كشفت عنها الفرق العلمية التي صاحبته في غزوته تلك، والتي ألقت الضوء على قدم بلاد مصر وحضارتها وتاريخ السلالات الفرعونية التي حكمت مصر، وكشفت عن طبيعة علاقاتها بالشعوب المجاورة، وذلك خلال التنقيب المتواصل داخل قبور قدماء المصرين وأهراماتهم.

وفي العصر ذاته جرى أيضاً الكشف عن نتائج التنقيبات الأثرية لسومر وبابل وآشور حول هيكل «نينوى»، خاصة الإعلان عن المكتبة المسمارية للملك الآشوري نيبال التي تضم ثلاثين ألف لوح صلصال، فصار فك رموز هذه الكتابة فرعاً علمياً جديداً التف حوله العديد من الباحثين.

وازدادت المعرفة بالحياة السياسية والدينية للشعوب القديمة بمصر وبابل، وتاريخ قوانينها وعقائدها، ونظم حياتها، ومدى تأثيرها في الشعوب المجاورة، ومن ثم ازدادت

معرفتنا بشعب إسرائيل، واتضح الكثير من الغموض الذي يكتسي به العهد القديم خصوصاً أسماء الأماكن والملوك المذكورة فيه.

ومن أجل التحقق من صدق الروايات الواردة في الكتاب المقدس بدأت المقارنات بين هذه الروايات والنصوص الأثرية المسمارية، وكانت الدهشة كبيرة نتيجة لذلك التشابه الكبير بينها، ويعد «إبرهارد شيردر»[1] أول من توجه إلى هذه المقارنات، فقارن بين أسفار العهد القديم ونتائج الحفريات، خاصة حفائر هيكل «كلح» و«نينوى»، ومدينة «سرجون» وخرائب «بابل» ومقابر «أورك»، وكانت قصص خلق الكون والإنسان وجنة عدن نموذجه في المقارنة، فوجد لكل قصة توراتية نظيراً وشبيهاً في النصوص المسمارية والأساطير البابلية التي عثر عليها في خرائب نينوى سنة 1873م، والتي احتوت على 1200 لوح صلصال، وقد كشفت المقارنة عن صور وتفاصيل متشابهة كتشابه النص الوارد في سفر التكوين القائل: «ضع يدك أسفل...»[2] مع ما جاء في نقوش صلصال لصورة القسم، وتشابه أسماء أعمدة رواق الهيكل الواردة في سفر الملوك الأول[3] مثل «ياكين» و«بوعز»، ما يؤكد وجود قرابة بين تلك الشعوب والثقافات، فبدأ التساؤل: مَن أقدم ممَن؟، ومَن أثّر في مَن؟، وازدادت الثقة في بادئ الأمر بصدق الروايات التوراتية، خاصة بعد اكتشاف حفائر «تل العمارنة» بمصر سنة 1877م، والتي تضمنت بين وثائقها أرشيفي «أمينوفيس» الثالث والرابع اللذين يعودان إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وهو ألواح صلصال مكتوبة بالآشورية، احتوت على رسائل متبادلة بين ملوك بابل وآشور وبين ملوك مصر، ورسائل لحكام فلسطين موجهة إلى حاكمهم في مصر، ورد في إحداها حديث عن أسباط سام المتجولة المعروفة باسم «الخبيرو».

وفي عام 1896م جرى العثور في خرائب هيكل الموت لـ«مرنتباح» في «نو أمون» على رسالة تعود إلى عام 1220 قبل الميلاد، جاء فيها أنشودة نصر لمرنتباح ملك مصر على بلاد مختلفة من ضمنها إسرائيل، ما يؤكد وجود جماعة عرفت باسم إسرائيل، ما عدّه باحثو العهد القديم انتصاراً عظيماً ودليلاً باهراً على صحة الروايات التوراتية.

لكن الباحث «جونكل» توصّل خلال مقارنة قصة الخلق الواردة في سفر التكوين بتلك الواردة في الأسطورة البابلية إلى أن الرواية التوراتية ما هي إلا صدى هزيلٌ لرواية الخلق

---

(1) زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم، مرجع سابق، ص 153.
(2) التكوين 2: 24.
(3) الملوك الأول 21: 7.

القديمة، أما زمن تسربها إلى الثقافة الإسرائيلية فيرى أنه قديم، ويرجع إلى زمن وجود بني إسرائيل في أرض كنعان، حيث اختلطت هذه الأساطير البابلية بالثقافة الكنعانية زمن سيطرة البابليين على المنطقة، واستدل على رأيه برسائل «تل العمارنة» التي ذكرت انتشار الثقافة البابلية بين الكنعانيين، فكان هؤلاء الوسيط الثقافي الذي مرت خلاله الأساطير البابلية إلى الثقافة الإسرائيلية مع تعديل يتلاءم مع الفكر الإسرائيلي، حيث احتل «يهوه» محل الإله «مردوخ»، هذا الذي تقول أسطورة الخلق البابلية إنه حطم الغمر، وسيطر على المحيط البدائي، وعمل من نصفه سماء ومن النصف الثاني مياهاً، وزاد أثر الثقافة البابلية في شعب إسرائيل إبان السبي البابلي.

وقد أدت أبحاث «جونكل» إلى تراجع فكرة تاريخية روايات التوراة وصدقها، فهذه الروايات ليست أصلية، وإنما نسخة من الدرجة الثانية للقصص البابلي، بل أصبحت الشريعة الموسوية، وهي مفخرة شعب إسرائيل نفسها، صورة باهتة فقط لشريعة حمورابي، فباتت مهمة باحثي العهد القديم الرئيسة استخراج العناصر البابلية في العهد القديم، وتعدّ قصتا الطوفان والخلق النموذج الأمثل للمقارنة، خاصة بعد اكتشاف ملحمة «جلجامش»، تلك الملحمة البابلية التي تضمنت مع قصة الخلق جزءاً من قصة الطوفان.

ويمكننا بقراءة بعض هذه الأساطير لمس ذلك التشابه البين بين الروايات السومرية والبابلية والرواية التوراتية في خلق الكون والإنسان والطوفان.

قصة الخلق:

شغلت مسألة خلق الكون فكر الإنسان منذ القدم، وتعدّ الأساطير السومرية والبابلية من أقدم النصوص التي عالجت هذه القضية تاركة لنا صوراً عن معتقدات هذه الشعوب في خلق العالم، فالأفكار السومرية، وإن لم تعالج مسألة الخلق مباشرة وبوضوح في نص كامل، فقد مكنت من استخراج التصورات والمعتقدات السومرية عن الخلق الأول للكون مما خلفه السومريون من آثار متفرقة في مجموعة من الوثائق الأدبية.

ويرى حكماء سومر أن المكونات الأساسية للكون تتمثل في السماء والأرض، وعبروا عن الكون بـ«آن-كي» (An-Ki)، وهي كلمة تعني السماء. الأرض، وبين السماء والأرض اعتقدوا بوجود مادة أطلقوا عليها اسم «ليل» (Lil)، وهي كلمة تعني الهواء أو الرياح، ومن أهم سمات هذه المادة الحركة والامتداد.

وتعدّ مقدمة القصيدة المعنونة بـ«جلجامش والكيدو والعالم السفلي» من المصادر الرئيسة التي تكشف التصورات السومرية لخلق الكون، فقد اعتاد الشعراء السومريون بدء قصائدهم الملحمية بمقدمات عن أصل الكون.

ويمكن تلخيص الأفكار السومرية عن خلق الكون في:

1 ـ في البدء كان البحر الأزلي، ولم يذكر شيء عن أصله أو مولده، ومن الممكن أن السومريين اعتقدوا بوجوده إلى الأبد.

2 ـ ولد البحر الأزلي الجبل الكوني الذي يتكون من السماء والأرض متحدتين.

3 ـ تخيل السومريون الآلهة في هيئة بشر، في «آن» السماء وهو العنصر المذكر، و«كي» الأرض العنصر المؤنث، ومن اتحادهما ولد «إنليل» إله الهواء.

4 ـ فصل «إنليل» السماء عن الأرض، وبينما فاز أبوه بالسماء فاز هو بأمه الأرض.

وبعد أن فصل «إنليل» السماء عن الأرض وأعطاهما شكلهما انصرف إلى خلق بقية عناصر الكون.[1]

«كل شيء كان في (نمّو) و (نمّو) كانت الأشياء في النوم، و (نمّو) كانت البحر الذي يغمر هذا الكون، (نمّو) كانت الكون، وإذا حرّكت الأم فما حرّكت الماء الذي كان ساكناً فتلوى في القرار، وتعالى وتناسل، صارت الأشياء تنمو تحت (نمّو)، ومثل نبض كان جنين الكون (آن-كي) يتكون في (نمّو)، مثل بدرة كان يشقها ويبزغ، الكون ينمو وسط (نمّو)، وتحفّ به المياه، وكان الكون (السماء والأرض) يخرج مثل جبل، (آن) السماء يغمر أنثاه الأرض (كي) بحنان، يحنو عليها، وكان لا يفارقها مثل جلد ولحم، حتى ولدت لهما (إنليل) رب الهواء الذي عاش بينهما، فكبر وتمطى، وفصل بينهما، فارتفع (آن) عالياً وبسطت (كي)، وأخذ (إنليل) يرتع بينهما، ولدهما الجبار كان يزداد قوة، ويعصف بالظلام، فلما جلس (آن) على عرش السماء، كان أمره لا يرد، وكلمته هي العليا، وهناك في العلا خلق (آن) (الأنانوكي) مجلس الآلهة ليحكم الكون»[2].

أما البابليون فقد كانوا أكثر وضوحاً في صياغة أفكارهم عن خلق العالم، وتعدّ «ملحمة إينوما إيليش» الأسطورة البابلية الرئيسة لعملية الخلق، وقد وجدت هذه الملحمة موزعة على سبعة ألواح فخارية في أثناء الحفريات التي كشفت عن قصر الملك آشور بانيبال ومكتبته التي احتوت على ألواح في موضوعات أدبية ودينية وقانونية شتى وما إليها[3]، ويرجع تاريخ هذه الملحمة إلى القرن العاشر قبل الميلاد، ومن المسلمات فيها أن

(1) كارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، سورية، دمشق، الطبعة الأولى، 1999م، ص 50.

(2) خَزْعَل الماجدي، إنجيل سومر، عمان، الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى، 1998م، ص 13-14.

(3) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة، بيروت 1980م، ص 41، نقلاً عن كارم محمود، أساطير التوراة الكبرى، مصدر سابق، ص 54.

الأسبقية كانت للماء، أي إن المحيط الأزلي كان يتكون من لجة مائية[1]، فوفقاً لافتتاحية النص لم تكن هناك سماء في الأعالي، ولم تكن هناك أرض في الأسفل، لم يكن في الوجود سوى المياه الأولى ممثلة في ثلاثة آلهة، «أبسو» (APSU) إله المياه العذبة، و«تيامات» (TIMAT) إلهة المياه المالحة، «وممو» (MUMMU)، وهو الإله المتمم للثالوث البدائي الأب والأم والابن.

«حينما في العلا لم تسم السماء السماء، حينما في الدنى لم تسم الأرض الأرض، كان «أبسو» الأب وكانت «تيامات» الأم وكان «ممو»، كان الآلهة الثلاثة يتّحدون في رخاء أبدي، حيث لا مراعي خضراً ولا حقول قصب، ولا ألواح قدر، ولا آلهة ولا سماء، من وسط خليط المياه ظهر «لخمو» إله الطمي الأول، و«لخامو» إلهة الطمي، كبر «لخمو» «ولخامو» وظهر من اختلاطهما الطويل آلهة الأفق، «إنشار» و«كيشار»، ولدت «كيشار» «آنو» على هيئة أبيه «إنشار».[2]

ولد بعد ذلك لـ«آنو» (Anu) «إيا» (Ea) أو «إنكي» (Enki) إله الحكمة الذي تمكن من القضاء على «أبسو»، ثم ولد لـ«آنو» «مردوخ» (Marduk) الإله البطل الذي تمكن مثل أبيه من القضاء على الإلهة «تيامات» وصنع من جسدها الكون، بعدما شقها إلى نصفين نصف خلق منه السحب، ونصف خلق منه الأرض، كما قضى على زوجها «كنجو» الذي كان المادة التي خُلق منها الإنسان بعد ذلك، وانتصرت بذلك الآلهة الجديدة على الآلهة القديمة.

«عاد إلى «تيامات» المقهورة، ووقف على نصفها الأسفل، وبهراوته القوية فصل رأسها، وقطع شرايين دمائها التي بعثرتها ريح الشمال، تنثره في زوايا الأرض، فلما شهد آباؤه ذلك طربوا له وابتهجوا، وقدموا له نفائس الهدايا تقدمة ولاء، ثم اتكأ الرب يتفحص جثتها المسجاة، ليصنع من جسدها أشياء عظيمة، شقها نصفين، فانفتحت كما السمكة، رفع نصفها الأول، وشكل منه السحب سقفاً، وضع تحتها الأعمدة، وأقام الحرس، وأمرهم بحراسة مائها ولا يتسرب، ثم عبر السماوات فتقصّى أرجاءها، ووضع نصفها الأول في الأرض وشكل منه البحار».[3]

(1) Roth CECIL , creation and cosmogon, in encyclopédia judaica, kater publishing house LTD, jerusalem israel 1971, vol: 5, col: 106.
نقلاً عن كارم محمود، أساطير التوراة الكبرى، ص 55.

(2) خَزْعَل الماجدي، إنجيل بابل، عمان الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى، 1998م، ص 13.

(3) نفسه، ص 29-30.

ويكمن وجه التشابه بين النصوص السالفة الذكر ونصوص التوراة في:

كون النص السومري يذكر أن اللجة الأزلية «نمّو» ولدت الجبل الكوني الذي كان يتكون من السماء والأرض متّحدتين، ومن اتحادهما ولد «إنليل» إله الهواء الذي فصل السماء عن الأرض.

أما النص العبري فيشير إلى أن «إلوهيم» كما ورد في الفقرة الأولى من الإصحاح الأول، ويهوه في الإصحاح الثاني الفقرة الرابعة قام بخلق السماء والأرض، وذكر في الفقرات 6-9 من الإصحاح الأول أن إلوهيم فصل مياه اللجة الأزلية بجلد صنعه في وسطها، فصار الجلد بالمياه التي فوقه سماء، بينما صارت المياه التي تحت الجلد بحاراً ظهرت من وسطها اليابسة.

وتتشابه الرواية العبرية مع البابلية في أن كلتيهما تعدّ المبدأ الأول في الخلق هو المياه، وهي مياه أزلية غير مخلوقة، يجسدها في النص البابلي آلهة ثلاثة «أبسو» و«تيامات» و«ممو»، بينما نجد هذه المياه في النص العبري جانب الإله من دون أن يوضح النص أيهما أقدم.

ويظن أن اسم اللجة الأزلية في الرواية البابلية «تيامات»، هو الذي أوحى بالاسم العبري للجة «تهوم» الذي يعني الهيولى المائي الذي كان قبل الخليقة، ومن ثم فإن اللفظة العبرية تعدّ نمطاً آخر للاسم البابلي «تيامات».[1]

قصة خلق الإنسان

عرضت الروايات السومرية والبابلية ضمن حديثها عن كيفية خلق الكون كيفية خلق الإنسان والأحوال التي دفعت الآلهة إلى خلقه.

يرى السومريون أن خلق الإنسان كان من طين، وأن خلقه كان لغرض وحيد هو خدمة الآلهة وإمدادها بالطعام والقيام بدلاً منها بالزرع والرعي، بعدما تعبت هذه الآلهة من خدمة نفسها، لكن هذه الآلهة لم يكن في قدرتها أن تخلق من ينوب عنها في القيام بهذه الأتعاب، فلجأت إلى الإله الحكيم «إنكي» بوساطة أمه الإلهة «نمو»، فنهض «إنكي» من سباته في أعماق «الأبسو»، وخلق الإنسان الذي سيتولى خدمة الآلهة.

«الآلهة تعبون، ولا جدوى من جهدهم، لقد تحول الآلهة فجأة إلى عبيد الأرض التي صنعوها، وصار الحمل ثقيلاً لا يطاق، حتى أتى يوم، اجتمعوا فيه، وقرروا أن يذهبوا

(1) كارم محمود، أساطير التوراة الكبرى، ص 115.

إلى«إنكي»، فيشتكون إليه هذا العناء، ورأوا أن يخلق لهم الإله «إنكي» خدماً يقومون مكانهم في حرث الأرض وسقايتها، وفي رعي الماشية وفي كل الأعمال، لقد تعب الأرباب، وأصبح الوجود عبثاً، لابد من خلق من ينوب عنهم ليقوم بعمله، فذهبوا إلى «إنكي» الحكيم.[1]

وبعد إلحاح من أمه قرر «إنكي» أن يخلق للآلهة من يخدمهم، ويريحهم من الأعمال الشاقة المضنية، وبعد تحديه للإلهة «ننماخ» (ننخرساج) الموكلة بتكوين الكائنات والعمل على ولادتهم، بأن خلق لها نماذج بشرية معلولة لم تستطع تقدير مصائرهم، بينما تمكن هو من تعيين مصائر النماذج البشرية التي خلقتها، بدأ «إنكي» خلق الإنسان السوي القادر على خدمة الآلهة.

«ومن الصلصال، من طين المياه العميقة خلق الإنسان الصحيح على صورة الآلهة، وبث الآلهة فيه الروح، ومن أجل أن يتكاثر الإنسان، وحتى لا تتعب الآلهة كل وقت في صنعه، خلقت الآلهة ذكراً وأنثى، وأعطتهما سبل الحياة، وأسكنتهما أرض سومر فولدا أبناء كثيرين بنين وبنات، وتزوج البنون بالبنات، وتكاثر البشر على الأرض، وكانوا يقومون بخدمة الآلهة، وحمل البشر النير، وقاموا بجميع الأعمال».[2]

وتتفق الأسطورة البابلية مع نظيرتها السومرية على أن الإنسان خلق من طين، وأن خلقه لم يكن غاية في ذاته أوتكميلاً لبقية عملية الخلق، وإنما من أجل خدمة الآلهة، وتخبرنا الأساطير البابلية بأن الإله «إيا» قام بخلق الإنسان من طين، ثم أوكل بقية خلقه للإله «مردوخ» الذي خلط عجينة الطين التي أعدها «إيا» بدم الإله المتمرد «كنجو» الذي سبق أن حرض الإلهة «تيامات» على الثورة.

ذهب الأنوناكي والآلهة الثائرون إلى«إيا»، كان إيا يضطجع في غرفة نومه غارقاً في سباته، والآلهة تبكي وتنوح، لم يستطيعوا الدخول عليه، ولم ينهض هو من نومه، فأخبروا أمه التي أنجبت الكثير من الآلهة، فذعرت وأيقظت الإله «إيا» من نومه وقالت له: قم من فراشك وتدبر الأمر، فاصنع بديلاً من الآلهة يحمل السلة عوضاً منها، ففرح وقال لنفسه: سأصنع الإنسان، فما الذي من الحكمة فيه، سأصنع وأي الأيدي ستصنعه؟، وممَّ؟، وكيف؟، ونادى أمه من القلعة المقدسة، وقال: أمي، المخلوق الذي صنعته اربطي به عمل الآلهة، فبعد أن يخلط من الطين الذي نأخذه من مياه الأبسو ونصبغ جسده».[3]

(1) خَزْعَل الماجدي، إنجيل سومر، مرجع سابق، ص 138.
(2) نفسه، ص 144.
(3) خَزْعَل الماجدي، إنجيل بابل، مصدر سابق، ص 106-107.

بعد هذه الخطوة الأولى من مراحل خلق الإنسان التي قام بها الإله «إيا» جاء دور الإله «مردوخ» لإتمام ما بدأه أبوه.

فانتبه الجميع إلى «مردوخ»، وأعطوه آذاناً صاغية، فقال: أريدمنكم قول الحق، وأقسم إني سأنفذ ما عليّ، من الذي بدأ أول الاضطراب في نواميس الخلق والآلهة؟، من الذي خلق النزاع والثورة؟، من الذي بسببه لم يهدأ العالم الأسفل حتى الآن ومن بسببه أصبحتم تحملون السلة والفأس؟، أعني من دفع «تيامات» للثورة وأعدها لقتالنا؟، هل نسيتم «كنجو» الذي دفعها للقتال؟، صاح الآلهة ليذبح «كنجو»، لتكن دماؤه سبباً في ظهور المخلوق الذي سيحمل المعولة والسلة إلى الأبد، ثم ذبحوا «كنجو»، ومن دمائه التي سالت خلطت الإلهة «مامي» كما من طين الصلصال في بيت المصير، وبدأت تقرأ تعويذة الخلق، وقد جلس «إيا» جانبها، يلقنها التعاويذ من حين لآخر، فقرأت ثم صاغت أربع عشرة قطعة من الطين، ووضعت سبعاً منها إلى اليمين وسبعاً منها إلى اليسار، وفصلت بين المجموعتين بآجر اللبن، وبصقت في قطعة طين من المجموعة الأولى وسمّتها «أوليكار»، فكان رجل الخير، وبصقت في قطعة طين المجموعة الثانية، وسمّتها «زالاكار»، فكانت امرأة الخير[1].

تتميز قصة الخلق البابلية بأن أحد العناصر التي خلق منها الإنسان هو دم أحد الآلهة العصاة، ما يرجح أن القصد من جعل دماء الآلهة المذبوحة تدخل في عملية خلق البشر هو إضفاء مسحة من القدسية على الإنسان، ليكون أهلاً لخدمة الآلهة، وتشير الرواية أيضاً إلى أن المرأة خلقت في الوقت نفسه مع الرجل، وليس بعده كما جاء في كل من التوراة والنص السومري، فقد أشارت أسطورة «دلمون» (Dilmin) السومرية إلى أن أحد أضلاع «إنكي» كان مريضاً، «فخلقت له إلهة لشفائه، تدعى «نن-تي»، أي (سيدة الضلع)، والكلمة السومرية «تي» ذاتها تعني (الضلع)، غير أنها في الوقت نفسه تعني (المحيية)، ومن هنا فقد يعني اسم الإلهة «نن-تي» (السيدة التي تحيي)، كما يعني (سيدة الضلع).»[2]

وهناك تشابه واضح بين الرواية البابلية والعبرية في الكثير من عناصر قصة خلق الإنسان، فقبل خلقه حدثت في القصة البابلية استشارة بين الآلهة بشأن خلقه، وكذلك الحال في القصة العبرية، حيث يدل النص الوارد في الإصحاح الأول، الفقرة السادسة والعشرين على حدوث مثل تلك الإشارة، كان الإنسان في القصتين هو آخر أعمال الخلق،

(1) نفسه، ص 109-110.
(2) كارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى، مرجع سابق، ص 53.

كما جرى خلقه في الروايتين من طين ممزوجاً بالعنصر الإلهي الدم في القصة البابلية ونسمة الحياة في القصة العبرية، وشُبه في صورته بالإله في الروايتين البابلية والعبرية.

واختلفت الروايتان في الهدف من خلق الإنسان، فكان الهدف من خلقه خدمة الآلهة في الرواية البابلية، والتسلط على الكائنات الحية في التوراة، كما اختلفت الروايتان في الخالق للإنسان، فالخالق في الرواية التوراتية واحد، بينما تعددت الآلهة التي تعاقبت على عملية الخلق في الرواية البابلية.

قصة الطوفان

ليس لدينا معلومات كافية عن حادثة الطوفان عند السومريين، وكل ما وصل إلينا بعض الألواح المحطمة التي كتبت عليها أسطورة الطوفان، أهمها تلك التي عثر عليها في مدينة «كفر»، التي جاء فيها ذكر بطل الطوفان السومري الحكيم «زي-سود-را» **ZIUSUDRA** الذي أنقذ البشرية من الطوفان، ومنحته الآلهة الحياة الأبدية، وقد كان «زيوسدرا» ملكاً على مدينة «شيروباك»، وتعدّ رواية الطوفان السومرية أصل الروايات والنواة الأولى للأساطير الأخرى للطوفان، حيث يقوم بدور «زيوسدرا» السومري «أوتونابشتم» البابلي و«نوح» التوراتي.

والطوفان السومري جاء بناء على قرار الآلهة، يقضي بفناء جميع البشر من دون ذكر السبب الذي كان وراء هذا القرار المصيري والمفاجئ، والذي فاجأ الإله الحكيم «إنكي» نفسه، هذا الحكيم الذي قرر نتيجة لذلك الخروج عن إجماع الآلهة وإنقاذ الإنسان الذي كان مسؤولاً عن خلقه، فاختار ملكاً حكيماً من بني البشر، اسمه «زيوسدرا»، وأخبره في منامه داخل المعبد بقرار الآلهة، وأعطاه الحل للنجاة المتمثل في صنع السفينة وحمل بذرة من كل ذي حياة عليها.

«قرر مجمع الآلهة أن يفني البشر من على الأرض، أن يمحوهم تماماً بطوفان عظيم، يغطي وجه الأرض كلها، وكانت لعنة الطوفان أمراً إلهياً لا يرد، أما «إنكي» فقد دهش لقرار الآلهة، ورأى أن مخلوقه سيفنى، فكيف يعيش الآلهة من دون خدم أو عبيد، فقرر «إنكي» أن يخرج على قرار الآلهة، لقد قرر إنقاذ الإنسان، واختار من بينهم ملكاً حكيماً، اسمه «زيوسدرا»، كان يسجد ويركع بخشوع، فقرر «إنكي» أن يوكل إليه مهمة تنفيذ خطته، توجه «زيوسدرا» إلى المعبد في ذلك اليوم، وبعد أن قدم الشعائر للآلهة أدركه التعب، فنام في المعبد، ورأى حلماً لم ير له مثيلاً من قبل، وسمع الإله «إنكي» يناديه، لقد قرر الآلهة إرسال طوفان عظيم على الأرض يقضي على البشر، اصنع سفينة ضخمة،

واحمل بذرة من كل ذي حياة، حتى لا تفنى الحياة من على الأرض، ويوم يأتي الطوفان اقفل سفينتك عليك وامخر عبابه، نهض «زيوسدرا»، فقام ببناء سفينته الضخمة التي لم يعرف سرها أحد، وذات يوم هبت العاصفة كلها دفعة واحدة، ومعها انداحت سيول الطوفان فوق وجه الأرض، وسبعة أيام وسبع ليال غمرت سيول الأمطار وجه الأرض، ودفعت العواصف المركب العملاق فوق المياه العظيمة،

كانت الأرض تنضح الماء، وسبعة أيام احتجبت الشمس، وفي اليوم الثامن ظهر «أوتو» ناشراً ضوءه في السماء على الأرض، وفتح «زيوسدرا» كوة في المركب الكبير تاركاً أشعة البطل «أوتو» تدخل منه، فخر «زيوسدرا» أمام «أوتو» ونحر ثوراً، وقدّم ذبيحة من الغنم، خر أمام «أوتو» و«إنليل» ساجداً، ومثل إله وهباه حياة أبدية، ومثل إله وهباه روحاً خالدة، عند ذلك دعي «زيوسدرا» الملك باسم حافظ بذرة الحياة، وفي أرض «دلمون» حيث تشرق الشمس أسكَنَاه. (1)

أما رواية الطوفان البابلية فقد جعلت السبب في قرار الآلهة القاضي بإفناء البشر راجعاً إلى تكاثر هؤلاء على وجه الأرض، وإحداثهم الضجيج والضوضاء، ما أزعج راحة الآلهة، خصوصاً الإله «آنو»، هذا الإله الذي حاول من قبل القضاء على الإنسان بطرق شتى، فأرسل الوباء على الأرض، فتدخل «أتراحاسس» بطل قصة الطوفان البابلية، ودعا إلهه «إيا» الذي خلّص البشر من الوباء.

«كثر الناس، وزادت حركتهم، لقد توسعت البلاد، وتكاثرت الحيوانات، وأصبحت البلاد تخور مثل الثور، فانزعج الإله «آنو» من ضجيجهم، وقد سمع الآلهة الآخرون ذلك، فخاطبهم «آنو» قائلاً: لقد أصبح صخب البشر شديداً، وقد حرمني ضجيجهم النوم، فلترفع الإلهة «ننكارك» يدها عن الأمراض، ولتفتك بهم، حتى يقل ضجيجهم، وليتول إله المصائر «نمتار» مهمة إزالتهم من على الأرض، لتفتك بهم كالإعصار، الأمراض والأوجاع والأوبئة والأرواح الخبيثة. (2)

نتيجة لتدخل «أتراحاسس» تزايد عدد الناس من جديد، وتكاثروا على نحو فظيع أغاظ الإله «آنو»، فأصاب بلعنته «أتراحاسس»، وسلّط عليه بلاءه، فأمات ابنه وزوجته، وسلّط المرض على جميع البشر.

(1) خَزْعَل الماجدي، إنجيل سومر، مرجع سابق، ص 164-166.
(2) خَزْعَل الماجدي، إنجيل بابل، مصدر سابق، ص 160-161.

«ودّع «أتراحاسس» زوجته وابنه، وبقي وحيداً حائراً يرثي نفسه، ويرثي الناس الذين بدؤوا يتناقصون، وكبرت المقابر وترنح الناس تحت وطأة ضربات الموت». (1)

«فتوجه «أتراحاسس» مرة أخرى إلى الإله «إيا»، ودخل معبده، وصلّى له وقال: من هو الذي لم يرتكب خطيئة؟، إن البشر مهما كانت مراكزهم يرتكبون الخطيئة، إني خادمك قد أخطأت مرة، وجدفت بالآلهة، ولكني لم أعُد إلى ذلك الإثم، ولم أعُد أنطق بالشر، لم آكل من الطعام الخاص بالآلهة، ولم أنتهك المحرمات، وارتكبت الشر، عسى أن يهدأ قلبك، وعسى أن تغفر وتسامح، وتسأل الآلهة كذلك، ليكن عطفك الذي عودتني عليه رحمة حقاً، لقد حلّت بي نقمة كل الآلهة، وحنق كل الناس عليّ، لقد جعلت الموت والبؤس نهايتي، تلاشت قواي، وانكسرت همتي وعنفواني، لكني أتيت إليك مبتهلاً أن تمحو لعنتي ولعنة شعبي، وأن تمحو إساءتي وذنبي وشري وخطيئتي». (2)

وأجاب الإله «إيا» دعاء «أتراحاسس»، وأمره بإقامة معبد للإله «نمتار» مقدر المصائر وصانعها وتقديم القربان له، ففعل «أتراحاسس» كل ذلك، فرفع الإله «نمتار» يده عن البشر، فعاد الناس إلى التكاثر مرة أخرى وإحداث الضجيج.

«زال المرض عن الناس وتوارى، وطابت الحياة لهم، فتكاثروا وازداد عددهم، فكثر ضجيجهم، وسمع «آنو» أصواتهم ليل نهار، فغضب وقال للآلهة: ازداد عدد البشر ثانية، ولابد من إحلال الجفاف والمجاعة ليتناقص عددهم، حل القحط والجفاف على الأرض، وانحبس المطر، ولم تتدفق المياه الجوفية، وماتت المحاصيل فجاع الناس، وهلكوا بالجوع». (3)

ضاق الناس هذه المرة أيضاً، ولجؤوا من جديد إلى «أتراحاسس»، ليدعو إلهه «إيا» خالق البشر ليرفع عنهم السوء الذي ألحقه بهم «آنو»، ففعل: «إيا»، لكن هذه المرة كان غضب «آنو» شديداً، فقرر إغراق البشر بطوفان عظيم، حتى لا ينجوَ أحد منهم.

«ذهب الناس إلى «أتراحاسس» الواسع الحكمة والفهم، وشكوا إليه حالهم، وطلبوا منه أن يدعو ربه «إيا» لكي يزيل عنهم المجاعة والظلم، ففعل ذلك «أتراحاسس»، ولأن «إيا» هو الذي خلق الإنسان وأحبه، فإنه أجاب طلب «أتراحاسس»، ورفع مزلاج البحر العميق

(1) نفسه، ص: 166.
(2) نفسه، ص 168-169.
(3) نفسه، ص 171.

وعارضته، فتدفق الماء إلى الأرض، وروى الحقول، وازدهرت الحياة على الأرض، فأغاظ تصرف «إيا» هذا «آنو» وآلهة الأنوناكي، فقال «آنو»: إن «إيا» كان يرفع النير دائماً على الإنسان، ويقيم الحرية، ويطلق الرخاء للناس، وإنه مع الأوامر التي صدرت بسد عوارض مياه العمق إلا أن «إيا» أطلقها، ودفق الماء إلى الأرض، وأنهى عقاب المجاعة، فقال «إيا» مدافعاً عن نفسه: لقد كسر مزلاج البحر العميق بسبب تراكم الأسماك فيه، وقتل الماء المتدفق حراس البحر، فهب الإله «إنليل»، وقال لإيا مناكداً: وإذا كنت حقاً مخلصاً لأوامر «آنو» فأقسم معنا على ما ستصدره شفتاه من أوامر، ففتح «آنو» فمه وقال: لابد من فناء البشر جميعاً، وإذا لم تنفع معهم الأوبئة والمجاعة فلابد من الماء يا «إيا»، لابد من إغراقهم جميعاً بطوفان عظيم، يحل على الأرض، ويفني كل البشر، أقسم الإله «آنو» على ذلك، ثم أقسم الإله «إنليل»، وأقسم معه أبناؤه، وانتظروا أن يقسم «إيا» على ذلك، فقال لهم: لماذا تريدون ربطي بهذا القسم؟، وكيف يمكن أن أنال شعبي بسوء بيدي هاتين».(1)

لكن «إيا» تدخل هذه المرة أيضاً، وأخبر «أتراحاسس» بعقاب الطوفان، وهداه لبناء السفينة وسيلة النجاة، فحال دون القضاء على الجنس البشري.

«...انتبه إلى كلماتي...، ابن سفينة كبيرة، وليكن بناؤها كلياً من القصب، واجعلها سفينة «ماكور اوكر»واسمها منقذة الحياة، اضبط مقاييسها، واجعل عرضها مساوياً لطولها، وأحكم غلقها مثل غلق الأبسو».

لقد فهمت قصدك يا سيدي، إن ما أمرت به الآن سأتشرف بإنجازه، ولكني يا سيدي لم أبن سفينة من قبل، فرسم الإله الصورة على الأرض، وبعد سبعة أيام من العمل المتواصل استطاع «أتراحاسس» أن يبني السفينة، فكانت مساحة قاعدتها «اريكو» واحد، وكان ارتفاع كل جدار فيها مئة وعشرين ذراعاً، وطول كل جانب من سطحها مئة وعشرون ذراعاً، وجعل فيها ستة فواصل، وبهذا انقسمت إلى سبعة طوابق، ثم قسمت أرضيتها إلى سبعة طوابق، وتسعة أقسام، وغرزت فيها مسامير الخشب لمنع الماء، ثم وضع فيها «أتراحاسس» المؤن، وسكب ستة سارات من القير في الكور، وسكب أيضاً ثلاثة سارات من الزفت، وجاء حملة السلال بثلاثة سارات من الزيت، واستنفد ساراً واحداً من الزيت في جسد السفينة وسارين اثنين من الزيت اختزنهما الملاح، وإني سأرسل إليك حيوان السهل وكل حيوان وحشي يأكل العشب في السهل والطيور السماوية المجنحة، واحمل في السفينة بذرة من المخلوقات الحية.

(1) نفسه، ص 174-175.

وأعلن له عن مجيء الطوفان في الليلة السابعة، وبدأ الرعد يشق عنان السماء، وأصبحت الريح عاتية، فأرخى الحبال، وانطلقت السفينة مع التيار، وبدأ الطوفان، وكان في شدته على الناس كالحرب الضروس، ولم يعد يمكن الأخ أن يرى أخاه، ولم يعد يمكن التمييز بينهم لهول الدمار، وكان الطوفان يخور كالثور، والأعاصير تعصف مثل نهيق حمار الوحش، وكان الظلام حالكاً بعد ان اختفت الشمس، وشاع الدمار في كل مكان، حتى إن الآلهة نفسها تراجعت مذعورة، واستمر الطوفان سبعة أيام وسبع ليال، حتى هلك كل من على الأرض، وكان الموتى يملؤون النهر، وكأنهم فراشات، وقد احتشدت كالأكلاء عند حافة الأنهار، لقد رجع البشر إلى أصلهم، وتحولوا جميعاً إلى طين، كان الإله «إيا» يراقب ذلك، ويتفجر غيظاً وحنقاً، وهو يرى أبناءه البشر يتساقطون أمامه، وكانت الآلهة العظام الأنوناكي قابعين عطشى وجوعى.

عندما حل اليوم السابع خفت حدة الريح الجنوبية المكسورة الجناح، ثم هدأ البحر وسكنت العواصف، وانتهى الطوفان، واستقرت السفينة منقذ الحياة، وتطلع أتراحاسس من السفينة إلى البحر، فسقط النور على وجهه، وألف السكون يخيم في كل مكان، والبشر جميعاً تحولوا إلى طين، من الطين خلقوا وإلى الطين عادوا، فسجد «أتراحاسس»، وجلس باكيا والدموع تجري على وجهه، واستقرت السفينة على جبل «نصّار»، ومضت ستة أيام، وجبل «نصّار» ممسك بالسفينة لايدعها تتحرك، وفي اليوم السابع أخرج «أتراحاسس» حمامة وأطلقها، فراحت الحمامة، ولكنها لم تلبث أن عادت، لأنها لم تجد موطناً لها، وعندئذ أخرج السنونو وأطلقه، وراح السنونو، ولكنه لم يلبث أن رجع، لأنه لم يجد موطناً له، ومن ثم أخرج الغراب وأطلقه، وراح الغراب، ولكنه لم يرجع، لأنه رأى المياه انحسرت، فأكل وحام ونعق، عند ذاك خرج «أتونابشتم» من السفينة بعد أربعة عشر يوماً من دخوله إليها، فسكب الماء المقدس على قمة جبل «نصّار»، ونصب سبعة قدور من الطعام قرباناً للآلهة، وفاحت رائحتها، فشمها الآلهة، وتجمعوا حول قدور القربان كالذباب.

ولما جاء «إنليل» وأبصر السفينة غضب على الآلهة الأيجيجي، وقال: عجباً كيف نجت نفس واحدة، وكان مقدراً ألا ينجو أحد.

ففتح الإله «ننتورا» فمه، وقال مخاطباً «إنليل» البطل: من ذا الذي يستطيع أن يدبر هذا الأمر غير «إيا»، أجل إن «إيا» هو الذي يعرف خفايا الأمور.

عند ذاك فتح «إيا» فمه مخاطباً «إنليل» البطل: أيها البطل أنت أحكم الآلهة، فكيف لم تترو فأحدثت الطوفان، حمل المخطئ وزر خطيئته وحمل المعتدي إثم اعتدائه، ولكن ارحم

لكي لئلا يهلك، وتشدد لئلا يمعن في الشر، ولو أنك سلطت الذئاب، فقللت عدد الناس بدلاً من إحداثك الطوفان، وبدلاً من الطوفان لو أنك أحللت القحط في البلاد، وبدلاً من الطوفان لو فتك «إيرا» بالناس، أما أنا فلم أفش سر الآلهة العظام، ولكنني جعلت «أتراحاسس» يرى رؤيا، فأدرك سر الآلهة، والآن تدبر أمره وقرر مصيره.

صعد «إنليل» فوق السفينة، وأمسك بيد «أتراحاسس»، وجعل زوجته تصعد معه، ووقف بينهما، ولمس رأسيهما وباركهما قائلاً: لم يكن «أتراحاسس»قبل الآن سوى بشر، ولنمنحه الخلود هو وزوجته، فيكونان مثلنا نحن الآلهة، وسيعيشان بعيداً في «دلمون» الأرض التي لا يصلها المرض ولا الشيخوخة، الأرض البيضاء النقية، سيعيشان عند فم الأنهار.

وحل «أتونابشتم» في أرض «دلمون»، وبقي حياً خالداً إلى الأبد مثل الآلهة.[1]

من العرض السابق للنصوص السومرية والبابلية المختلفة لحادثة الطوفان يمكننا تحديد بعض نقاط التشابه بين هذه النصوص وما ورد في سفر التكوين[2] عن القصة نفسها، وذلك في عشر نقاط أساسية هي:

1- الإله المحدث للطوفان: يعدّ يهوه أو إلوهيم بحسب الرواية التوراتية التي ينتمي إليها النص مدبر الطوفان ومحدثه، خلافاً للرواية السومرية أو البابلية التي تروي أنه كان تدبيراً جماعياً، لكن ليس بإجماع من الآلهة، بدليل تدخل الإلهين «إنكي» في الرواية السومرية و«إيا» في الرواية البابلية وإنقاذهما للبشر.

2- أسباب الطوفان: يرجع سبب الطوفان في التوراة إلى سبب أخلاقي، تمثل في الشر المتزايد والمساوئ الكثيرة لبني البشر[3]، بينما لم يرد في النص السومري ذكر أي سبب وراء هذا الحدث، أما السبب وراء وقوعه في النص البابلي فكان الإزعاج والضجيج الذي أحدثه البشر نتيجة لكثرة عددهم، ومع ذلك نجد في حادثة الطوفان المذكورة في اللوح الحادي عشر من الألواح التي اكتشفها جورج سميث **George SMITH** سنة 1872م أن السبب أخلاقي يتمثل في كثرة الذنوب التي اقترفها البشر، فقد جاء في حوار الإله «إيا» مع الإله «إنليل» في آخر النص: «حمل المخطئ وزر خطيئته، وحمل المعتدي إثم اعتدائه».[4]

(1) نفسه، ص 176-184.
(2) سفر التكوين، الإصحاح ات من 6 إلى 9.
(3) التكوين 5: 6.
(4) خَزْعَل الماجدي، إنجيل بابل، مرجع سابق، ص 183.

3- بطل الطوفان: تتفق الروايات جميعها على وجود إنسان وحيد، تمكّن من النجاة من الغرق في الطوفان مع ذويه وزوج من كل مخلوق، واختلفت الرواية التوراتية عن قصص سومر وبابل في كيفية معرفة حدوث الطوفان، فالنصوص السومرية والبابلية ترجع معرفة حدوثه إلى إخبار أحد الآلهة «إنكي» لدى سومر و«إيا» لدى بابل، هذا الإله الذي خرج عن إجماع الآلهة المدبرة لحادث الطوفان، أما محدث الطوفان في التوراة هو نفسه الذي أنقذ الإنسان، وتختلف الروايات في دلالة اسم هذا البطل، فالاسم السومري «زيوسدرا» يعني «الذي وضع يده على العمر المديد»، وذلك لما أعطته الآلهة إياه من حياة أبدية عقب الطوفان، أما الاسم البابلي «أوتنابشتم» الذي لقب به بطل الطوفان البابلي «أتراحاسس» فمعناه «الذي رأى الحياة»، وكلا الاسمين السومري والبابلي يدل على صفة الخلود التي مُنحت لبطل الطوفان فيهما، أما اسم «نوح» الوارد في التوراة فلا يدل على ذلك، وفسّرته التوراة بأنه تعزية عن العمل والتعب[1]، وأعطي لنوح منذ ولادته، وهو أمر مألوف لأن التوراة لا تدّعي الخلود لنوح ولا لأحد من البشر.

4- التحذير من وقوع الطوفان: جاء الإخبار بوقوع الطوفان وتحذير بطله منه في النصين السومري والبابلي عن طريق الحلم، وذلك من طرف أحد الآلهة الرافضين لحدوثه، بينما حذّر يهوه أو إلوهيم وهو الإله المحدث للطوفان، نوحاً منه، لأنه رجل ورع وتقي عن طريق الوحي المباشر.

5- بناء السفينة: تتفق الروايتان في النموذج العبري والبابلي على أن بطل الطوفان بنى سفينة من عدة طوابق وغرف، غير أن «أتراحاسس» البابلي بناها اعتماداً على الصورة التي رسمها له الإله «إيا»، وكانت مقاييسها في كل من الروايتين من إملاء الإله، أما النص السومري فيشير فقط إلى أن «زيوسدرا» بنى السفينة في سرية تامة، وكما تباينت أسماء بطل الطوفان تباينت أيضاً أسماء السفينة، فأطلقت عليها الرواية السومرية اسم «ماجور» أي السفينة العملاقة، بينما لقبتها الرواية البابلية بـ«ايليبو» التي تعني سفينة أو مركباً فقط، لكنها وصفتها في أماكن متفرقة بأنها «الهيكل العظيم»، أما سفر التكوين فنعتتها بكلمة واحدة «يتبا»، ومعناها الصندوق أو التابوت.[2]

(1) التكوين 28: 5.
(2) الأب سهيل قاشا، أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية، بيروت، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، الطبعة الأولى، 1998م، ص 186.

6- بداية الطوفان ومدته: لم تحدد الرواية السومرية زمن حدوث الطوفان، بينما أعلنت الرواية البابلية والتوراتية مجيئه في الليلة السابعة من التحذير بوقوعه، وجعلته الرواية التوراتية موافقاً للسنة الستمئة من عمر نوح من الشهر الثاني في اليوم السابع عشر منه[1]، أما مدته فكانت سبعة أيام وسبع ليال في النصين السومري والبابلي، أما التوراة فتشير إلى أن الطوفان استمر أربعين يوماً، وأن المياه بدأت تتناقص بعد مئة وخمسين يوماً، وأن نوحاً خرج من السفينة في السنة الحادية وستمئة في الشهر الثاني، اليوم السابع والعشرين منه، فتكون المدة التي قضاها نوح مع ذويه في السفينة سنة وعشرة أيام[2].

7- إطلاق الطيور: أدت الطيور دوراً هاماً في قصة الطوفان الواردة في مجموع الروايات، إذ كانت الدليل على أن الأرض أصبحت صالحة للهبوط، لكن الاختلاف كان في أنواعها وعددها، ففي الوقت الذي لم يرسل فيه «زيوسدرا» بحسب الرواية السومرية مَن يستكشف له الوضع، أرسل «أتراحاسس» البابلي حمامة وسنونواً وغراباً، وأرسل نوح غراباً وثلاث حمامات.

8- مغادرة السفينة: غادر بطلا الطوفان السومري والبابلي السفينة سريعاً، لأن الطوفان في روايتهما دام سبعة أيام فقط، وهي مدة لم تكن كافية لدمار الطبيعة نهائياً، وكان خروجهما بناء على تقديرهما الشخصي، أما مغادرة نوح فكانت بعد مدة أطول، لأن الطوفان بحسب النص التوراتي دام مدة طويلة ما يحتم الانتظار إلى أن تستعيد الطبيعة حياتها، وتخضر الأرض من جديد، وكان خروجه منها كدخوله بناء على أمر إلهي.

9- القربان الإلهي: قدم جميع أبطال الطوفان الشكر لآلهتهم على النجاة من الغرق، وقاموا بتقديم القربان لها، فقد خر «زيوسدرا» ساجداً أمام الإله «أوتو» ونحر ثوراً، وقدم ذبيحة من الغنم، وسكب «أتونابشتم» الماء المقدس على قمة جبل «نصار»، ونصب سبعة قدور من الطعام قرباناً للآلهة، وبنى نوح مذبحاً للرب، وأخذ من جميع البهائم والطيور الطاهرة، فأصعد محرقات على المذبح، ويتشابه النص التوراتي مع النص البابلي في موقف الإله من رائحة القربان، ففي النص البابلي تشم الآلهة رائحة القربان، فتتجمع حول قدور الطعام كالذباب، وفي النص التوراتي: «وتنسم الرب رائحة الرضى»[3]، ويقارن

---

(1) التكوين 11: 7.
(2) التكوين 14: 8.
(3) التكوين 21: 8.

الأسقف ولش النصين قائلاً: «واجتماع الآلهة في الواحدة كالذباب أمر مضحك، والقول في الثانية: «فتنسم الرب رائحة الرضى» أمر بسيط إلهي، والمرجح أن الكاتبين نشأا في زمن واحد، ولكن الاختلاف جسيم بين النبي العبراني وبيّاع الحكايات الكلداني»[1]، والمضحك حقيقة هو ما قاله «ولش» من كون تنسم الرب لرائحة الرضى أمر بسيط إلهي، فإن قالت النصوص البابلية ذلك فالأمر مقبول بحسب منطقها، فهي لم تخلق الإنسان إلا من أجل أن يقوم بإطعامها ورفع العناء عنها وحمل السلة بدلاً منها، أما التوراة فلا يجوز في حقها قول ذلك، لأنها تدعو إلى التوحيد المجرد وتنزيه الإله.

10- خلود البطل والعهد الإلهي: تتفق الروايات على قبول الآلهة للقربان، لكنها تختلف في الجزاء الممنوح لبطل الطوفان، فكان جزاؤه الخلود في الرواية السومرية والبابلية، بينما كان جزاء نوح قطع الرب للعهد معه وإسباغ النعم والبركات عليه، والأمر مألوف، فالتوراة لا تعترف بالخلود لأي من البشر، فاكتفت بمنح نوح جميع خيرات الأرض، وتعهد الرب بأن لا يغرق الأرض مرة أخرى، وجعل علامة عهده قوس قزح، وهي علامة شبيهة بعلامة «عشتار» في النص البابلي التي جعلت عقد اللازورد الذي في جيدها تذكاراً لأيام الطوفان، حتى لا تنساها أبداً.

---

(1) الأسقف ولش، أصداء التوراة، ترجمة أسعد الشدودي، طبع بنفقة جمعية الكراريس البريطانية في المطبعة الأمريكية، بيروت، 1890م، ص 42، الغريب أن هذا الأسقف خالف كل الباحثين التوراتيين بعدّه ما ورد في النصوص السومرية والبابلية صدى لما جاء في التوراة، وليس العكس، مع أن الأدلة التاريخية لا تدع مجالاً للشك في أن هذه النصوص سابقة للنص التوراتي تاريخياً وكتابة، وهو ما جعله يعنون كتابه بـ«أصداء التوراة»، بدلاً من «أصداء بابل وسومر الواردة في التوراة».

الفصل الثاني

نقد العهد الجديد

المبحث الأول: نقد الأناجيل السينوبتية

المطلب الأول: تعريف الأناجيل السينوبتية

«ولسنا نحتاج إلى تكلف برهان في أن الأناجيل وسائر كتب النصارى، ليست من عند الله عز وجل ولا من عند المسيح عليه السلام، كما احتجنا إلى ذلك في التوراة والكتب المنسوبة إلى الأنبياء عليهم السلام التي عند اليهود، لأن جمهور اليهود يزعمون أن التوراة التي بأيديهم منزلة من عند الله عز وجل على موسى عليه السلام، فاحتجنا إلى إقامة البرهان على بطلان دعواهم في ذلك، وأما النصارى فقد كفونا هذه المؤونة كلها، لأنهم لا يدّعون أن الأناجيل منزلة من عند الله على المسيح، وأن المسيح أتاهم بها، بل كلهم أولهم عن آخرهم أريوسيهم وملكيهم ونسطوريهم ويعقوبيهم ومارونيهم وبولقانيهم، لا يختلفون في أنها أربعة تواريخ ألّفها أربعة رجال معروفون في أزمان مختلفة»[1]، يقرر ابن حزم بقوله هذا حقيقة لم يستطع أحد من علماء المسيحية أن ينكرها أو يدعي بطلانها، وتتمثل هذه الحقيقة في كون المسيح عليه السلام لم يكتب شيئاً من هذه الأناجيل التي بين أيدينا، ولم يكلف غيره ليدون، ولو معجزة واحدة من معجزاته الباهرة، فقد تألم ومات وقام من بين الأموات بزعمهم من دون أن يكتب شيئاً عن ذلك، ووعظ وعلّم وبشّر، لكن غيره من كتب مواعظه وتعاليمه، وكل ما وصلنا عن حياته ودعوته كان بوساطة أشخاص آخرين، كتبوا لنا ذكرياتهم عن المسيح وأعماله[2]، ولا ندري مدى ضبطهم وأمانتهم فيما نقلوا عنه، فالأناجيل الأربعة التي تتخذ المسيح موضوعاً لها كُتبت بعد وفاته عليه السلام بعشرات السنين، «ولا أدل على ذلك من أن البحث الدقيق الذي دار في السنوات الأخيرة على أساس الوثائق الأصلية، لم يثبت سوى استحالة تصوير حياة عيسى في شيء من اليقين والتثبت، ويجب علينا أن ننظر إلى الكتب التي تدّعي سرد سيرته مؤلفات تستند إلى الكثير من التحكم والنزعات الذاتية، ونستطيع إدراك السبب في هذا الغموض من تخيل أحاسيس هؤلاء

---

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، ص 13.

(2) Wilfrid harrington, nouvelle introduction à la Bible, pp. 638-639.

الرجال الذين استمعوا إلى دعوة عيسى وآمنوا بها، ثم هالهم وأحبطهم تعذيبه وصلبه، وأعلنوا بعد ذلك بعثه، هؤلاء لم يشعروا البتة بالحاجة إلى تدوين ذكرياتهم أو رسم شعورهم نحوه، إنهم لم يفكروا في أن يكتبوا لأجيال قادمة، كانوا على يقين من أنها لن تأتي»[1].

وينحو **Richard SI MON** منحى ابن حزم نفسه ويؤكد قوله: «فالمسيح ما جاء لينقض الشريعة بل ليتممها، فلم يكن ثمة داع يدعو لكتابة ما جاء به، فموضوع رسالته كان مقصوراً على إثبات أنه المسيح الموعود به، والذي جاء ذكره في كتب العهد القديم، مستعملاً في ذلك ما آتاه الله من معجزات باهرة للدلالة على صحة أقواله وأفعاله، كما لم يأمر أتباعه بكتابة شيء عنه، بل اكتفى بحثّهم على التبشير بالإنجيل بين جميع الأمم»[2].

وهكذا يتضح أن تدوين الأناجيل وأسفار العهد الجديد كان نتيجة لطلب مُلِحٍّ من المجتمعات المسيحية المتأخرة، والتي رغبت في تكوين ذاكرة خاصة بها عما كانت تسمعه من أسلافها عن المسيح ومعجزاته التي آمنت بها، ورغبت في حفظها في ذاكرتها الشعبية، فقامت بكتابتها على نحو عشوائي وغير منظم، وكتبت كل طائفة مسيحية الجزء الذي يعبر على نحو أوضح عن الواقع الذي تعيشه، ويعدّ بولس أكثر من كتبوا عن المسيح وفق رؤيته الخاصة، وقد استثمرت الكنيسة كتاباته في التعليم والتبشير، أما سفر أعمال الرسل فلم يُكتب إلا لإخبار المؤمنين بما عاناه الرسل الأوائل من اضطهادات في سبيل التبشير ونشر كلمة الله، أما اليهود الذين كانت الدعوة موجهة أساساً إليهم، فلم يكونوا في حاجة إلى من يكتب لهم عن سيرة شخص عاش بين ظهرانيهم، وظنوا أنهم صلبوه، بعدما تمكن شيوخهم من الإيقاع بينه وبين الرومان.

إن تأخر تدوين الأناجيل يَنمُّ عن افتقادها إلى أصل صحيح، يمكن نسبته إلى المسيح أو أحد معاصريه، ولا تعني العناوين التي تحملها الأناجيل أنها من كتابة من تنسب إليهم، فمتّى ومرقس ولوقا ويوحنا لم يكتبوا من هذه الأناجيل شيئاً، أضف إلى ذلك أن متّى ويوحنا صاحبي الإنجيل الأول والرابع لا علاقة لهما بتلميذي المسيح، ومن ثم «ليس هناك دليل تاريخي صحيح يمكّننا من القول: إن الأسماء الموضوعة على رأس كل إنجيل هي أسماء لمؤلفيها»[3]، فالأناجيل لا تمثل «علاقات مباشرة لشهود اسمهم مرقس ولوقا ومتّى ويوحنا، وإنما هي أناجيل وفقاً لهؤلاء الأشخاص، وعلى أي حال ليس هناك ما

---

(1) شارل جينيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص 34.

(2) SIMON Richard, histoire critique du texte du nouveau testament, ou l'on etablit les actes sur lesquels la religion chretienne est fondée, rotterdam 1689, MINERVA G. M. B. H, unveranderter Nachdruk Frankfurt 1968 page1.

(3) Richard SI MON, histoire critique du texte du nouveau testament, page 10.

يدعونا إلى افتراض أن الأناجيل الرسمية، ولا حتى تلك المجموعة المتوافقة معها، يمكن عدّها وفقاً للتعبير السائد كلمات للإنجيل، لأنها أولاً قد تمت كتابتها في أماكن شديدة الاختلاف وفي أوضاع لم تتبع فيها الموضوعية بكل تأكيد»[1]، ما لا يجعلها «غير أمينة في النص والروح العام فحسب، وإنما كان كل التراث الذي بني عليها مزيفاً منذ البداية»[2].

إضافة إلى الجهل الكلي بسيَر من تنسب إليهم أسفار العهد الجديد، تبقى مشكلة فقدان النص الأصلي العلة القديمة التي تشتكي منها الديانة المسيحية منذ عصورها الأولى، إذ لجأت الكنائس المسيحية منذ نشأتها إلى الترجمات الموجودة من دون الأصول، ما يشكك في وجود نص أصلي أساساً، وقد كانت مسألة النص الأصلي نقطة ضعف المسيحية ولاتزال، إذ حار المسيحيون الأوائل في هذا الأمر المُشكل، خصوصاً أمام اعتراضات الوثنيين مثل «سلسوس» والمانويين أمثال «فوست»، فقد كان سلسوس يصيح «بأن المسيحيين بدّلوا أناجيلهم ثلاث مرات أو أربع مرات، بل أزيد من هذا تبديلاً كأن مضامينها بدّلت، وإن فوست، وهو من أعظم علماء فرقة ماني كيز يصيح من القرن الرابع بأن هذا الأمر محقق، وأن هذا الإنجيل ما صنعه المسيح ولا الحواريون، بل صنفه رجل مجهول الاسم والنسب، ونَسَبَهُ إلى الحواريين ورفقاء الحواريين ليعتبر منه الناس، وآذى المريدين لعيسى إيذاء بليغاً، بأن ألف الكتب التي فيها الأغلاط والمتناقضات»[3]، وقد أشار **SIMON Richard** إلى عجز الآباء الكنسيين عن الرد على الاعتراضات الوثنية والمانوية مبيناً أنه «يستحيل خلال استقراء التاريخ الكنسي، إثبات أن آباء الكنيسة الأُول لجؤوا إلى النصوص الأصلية لإثبات صحة كتب العهد الجديد، وإنما لجؤوا دائماً إلى الترجمات التي لديهم عادينها تقوم مقام الأصل، وعن هذا الموضوع دار الجدل بين ترتليان ومارسيون من جهة، وأغسطين وفوست من جهة أخرى، فقد رفض هذان المبتدعان، مارسيون وفوست، الاعتراف بهذه الترجمات، ولم يتمكن ترتليان وأغسطين من رد اعتراضاتهم وإبراز سلطة أي نص أصلي»[4].

أثرنا هذه القضايا عن أصول الأناجيل لبيان أن الأناجيل القانونية المعتمدة من طرف الكنيسة، والتي تحاول الكنيسة الترويج لها بأنها كلمة الله وكلمة السيد المسيح، هي كتب

---

(1) زينب عبد العزيز، محاضرة وإبادة موقف الغرب من الإسلام، بيروت لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1414هـ/1993م، ص 81، وص 85.

(2) نفسه، ص 101.

(3) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، ص 155-156.

(4) Richard SIMON, histoire critique du texte du nouveau testament, Op. cit. , pp: 25-26.

لا علاقة لها بالوحي الإلهي إطلاقاً، وإنما هي كتب بشرية، عرفت ما يعرفه كل عمل بشري من إضافات وحذف وأخطاء، وسنحاول في هذا المبحث التطرق إلى العمليات النقدية والعلمية التي خضعت لها الأناجيل الأربعة منذ القرن الثامن عشر، والبداية ستكون بالأناجيل الثلاثة الأولى، لنتطرق بعد ذلك في مبحث مستقل لإنجيل يوحنا ومؤلِّفه.

تنقسم الأناجيل الأربعة إلى قسمين، قسم يضم إنجيل يوحنا لاختلاف هذا الإنجيل عن باقي الأناجيل الثلاثة الأولى في كل شيء، في الإطار العام الذي تُعالج فيه سيرة المسيح، وفي اختياره للموضوعات المتعلقة به عليه السلام، وفي الرؤى اللاهوتية التي يسعى صاحبه إلى إبرازها من عرضه لبعض القضايا والأحداث المتعلقة بحياة السيد المسيح وإعطائها معنىً فلسفياً وغنوصياً.

أما القسم الثاني فيتكون من الأناجيل الثلاثة الأولى متّى ومرقس ولوقا، وتسمى هذه الأناجيل لدى النقاد الإنجيليين الأناجيل «السنوبتية»، أي المتوافقة في رواياتها على شخص المسيح وحياته ورسالته، وليس المراد بالتوافق التشابه الحرفي بين الفقرات في الأناجيل الثلاثة، وإلا عدّت إنجيلاً واحداً، وإنما التوافق في الإطار العام وفي وحدة القضايا والمواضيع التي تعرض لها، لهذا السبب سنحاول إبراز التوافق العام الذي تتميز به هذه الأناجيل، والذي جعل النقاد يعدّونها أناجيل متوافقة، وفي الوقت نفسه نعرض لذلك الاختلاف الذي تعرفه هذه الأناجيل، وهي تعالج القضية نفسها، وتروي الحدث نفسه.

مع أن الأناجيل السنوبتية تضم فقرات مشتركة ومتقاربة، نجدها تتفاوت من حيث طولها وعدد فصولها وفقراتها، ويعدّ إنجيل مرقس أقصرها، إذ يشتمل على ستة عشر فصلاً، يليه إنجيل لوقا بأربعة وعشرين فصلاً، ثم يأتي إنجيل متّى بثمانية وعشرين فصلاً، ما يدل على أن تفاصيل الأحداث تتفاوت من إنجيل إلى آخر، ويضم إنجيل مرقس نحو ستمئة وإحدى وستين فقرة (661)، منها أزيد من ستمئة (600) بإنجيل متّى ولوقا، ولا ينفرد إلا بثلاثين فقرة فقط، ويضم إنجيل متى ثمانية وستين وألف فقرة (1068)، إضافة إلى ستمئة فقرة (600) مشتركة بينه وبين مرقس، يشترك مع لوقا في مئة وخمس وثلاثين (135) الفقرة، وينفرد بمئتين وثلاثين (230) فقرة، أما لوقا فيضم تسعاً وأربعين ومئة وألف (1149) الفقرة منها ثلاثمئة وثلاثون (330) فقرة مشتركة مع مرقس ومئتان وخمس وثلاثون (235) مع متّى، وينفرد بخمسمئة وثمانية وأربعين (548)، ويمكننا بمقارنة بعض الروايات المشتركة بين الأناجيل الثلاثة ملاحظة هذا التوافق الذي أشرنا إليه، وفي الوقت نفسه الاختلافات الناتجة من التفاصيل المعطاة في بعض منها والتي تجعل بعضها أطول من بعض.

وتظهر «سنوبتية» الأناجيل الثلاثة من مقارنة بعض الروايات ذات الموضوع الواحد، مثال ذلك:

ما روي عن صوم تلاميذ المسيح عليه السلام فيها:

متّى 14: 9-15	مرقس 18: 2-20	لوقا 33: 5-35
14. وجاء تلاميذ يوحنا المعمدان إلى يسوع وقالوا له:	18. وكان تلاميذ يوحنا والفريسيون صائمين، فجاء بعض الناس إلى يسوع وقالوا له:	33. وقال بعضهم ليسوع: تلاميذ يوحنا يصومون ويصلّون كثيراً، ومثلهم تلاميذ الفريسيين،
لماذا نصوم نحن والفريسيون كثيراً، وتلاميذك لا يصومون؟.	لماذا يصوم تلاميذ يوحنا وتلاميذ الفريسيين، ولا يصوم تلاميذك؟».	أما تلاميذك فيأكلون ويشربون!.
15. فأجابهم يسوع: أتنتظرون من أهل العريس أن يحزنوا، والعريس بينهم؟.	19فقال لهم: أتنتظرون من أهل العريس أن يصوموا والعريس بينهم؟، فما دام العريس بينهم، لا يقدرون أن يصوموا.	34. فأجابهم يسوع: أتقدرون أن تجعلوا أهل العريس يصومون، والعريس بينهم؟.
لكن يجيء وقت يرفع فيه العريس من بينهم فيصومون.	20. ولكن يجيء وقت يرفع فيه العريس من بينهم وفي ذلك الوقت يصومون.	35. ولكن يجيء وقت يرفع فيه العريس من بينهم، وفي ذلك الوقت يصومون.

ونضيف مثالاً آخر، يتعلق بدخول يسوع مجمع اليهود بكفر ناحوم، والقصة واردة في إنجيل مرقس ولوقا فقط:

مرقس 23: 1-28	لوقا 33: 4-37
وكان رجل في المجمع فيه روح نجسة، فأخذ يصيح:	وكان في المجمع رجل فيه روح شيطان نجس، فصاح بأعلى صوته:
ما لك ولنا يا يسوع الناصري؟، أجئت لتهلكنا؟، أنا أعرف من أنت، أنت قدوس الله.	آه مالك ولنا يا يسوع الناصري؟، أجئت لتهلكنا؟، أنا أعرف من أنت، أنت قدوس الله.

فانتهره يسوع، قال: اخرس واخرج من الرجل، فصرعته الروح النجسة، وصرخ صرخة قوية، وخرج منه.	فانتهره يسوع، قال: اخرس واخرج من الرجل، فصرع الشيطان الرجل في وسط المجمع، وخرج منه من غير أن يصيبه بأذى.
فتعجب الناس كلهم، وتساءلوا: ما هذا أتعليم جديد يلقى بسلطان؟، حتى الأرواح النجسة يأمرها فتطيعه.	فاستغربوا كلهم، وقال بعضهم لبعض: ما هذا الكلام؟، بسلطان وقوة يأمر الأرواح النجسة فتخرج.
وذاع صيت يسوع في جميع أنحاء الجليل.	وذاع صيته في تلك الأنحاء كلها.

يُعدّ هذان النصان مثالاً واضحاً للتوافق والاختلاف في الأناجيل السنوبتية، التوافق في موضوع الحدث، والاختلاف في روايته، فقد روت الأناجيل الثلاثة قصة صيام المسيح، لكنها اختلفت في بعض النقاط في الرواية، فالسائل في رواية متى: تلاميذ يوحنا المعمدان، أما في إنجيل مرقس فبعض الناس، بينما لم يحدد إنجيل لوقا السائل، واكتفى بقوله: «بعضهم»، ويتضح من السياق أن المقصود بـ«بعضهم» بعض الفريسيين ومعلمو الشريعة، ويضيف إنجيل لوقا إلى صيام تلاميذ يوحنا والفريسيين صلاتهم الكثيرة، بينما تغيب هذه الإشارة في الإنجيلين الآخرين، واختلف جواب متّى عما في مرقس ولوقا، فجوابه في متّى: «أتنتظرون من أهل العريس أن يحزنوا؟»، فبدّل الصيام بالحزن.

أما قصة الروح النجسة فمتقاربة في لوقا ومرقس، عدا إضافة لوقا أن خروج الروح النجسة كان من غير أذى.

ويمكننا من المثالين السابقين، وغيرهما كثير، استخلاص النتائج التالية:

1. التوافق بين الأناجيل:

أ- يكون التوافق كبيراً بين الأناجيل الثلاثة إذا تعلق الأمر بالخطوط العريضة للروايات الإنجيلية: الاستعداد لمجيء المسيح، الدعوة بالجليل، الرحيل إلى أورشليم، الآلام والقيامة.

ب- يكون التوافق كبيراً بين الأناجيل الثلاثة إذا تعلق الأمر بحياة المسيح: التعميد، مناظراته مع الخصوم، تكثيره للطعام، إيمان بطرس، الإعلان عن الآلام، الأيام الأخيرة في أورشليم، ساعة القبض على يسوع، المحاكمة والموت.

ج- يتجلى التوافق أيضاً في طريقة ترتيب الأحداث حتى اختيار أدوات الربط نفسها، مثل شفائه عليه السلام للكسيح، وندائه للآوي، وسؤاله عن الصوم[1]، وتهدئته للعاصفة، وطرده

(1) متّى 1: 9-17، مرقس 1: 2-22، لوقا 17: 5-39.

للشياطين بناحية الجراسيين، وقصة ابنة يايروس[1]، وشهادة بطرس بحقيقة يسوع، ونبوءة يسوع بموته وقيامته، وتجلي موسى وإليا، وإشفاء المسيح لصبي فيه روح نجسة، ونبوءته الثانية بموته[2].

د- يتضح التوافق كذلك في التشابه من الناحية الأدبية، فالتعابير في الأناجيل الثلاثة تكاد تكون هي هي، كما هو الشأن في قصة قطف تلاميذ يسوع للسنابل يوم السبت[3]، ومثل حبة الخردل[4]، ومثل الشاب الغني[5].

هـ - تتوافق الأناجيل السنوبتية أيضاً في استشهاداتها من العهد القديم، إذ تتطابق النصوص المستشهد بها في الأناجيل الثلاثة، مع أن نصوص هذه الاستشهادات تخالف النص العبري والنص الإغريقي معاً، والأمر ليس مصادفة، وإنما يدل على نص للعهد القديم مخالف للنصين العبري والإغريقي، نقل منه الإنجيليون الثلاثة، أو نقل أحدهم منه، ونقل الآخرون عنه.

و- نلاحظ أيضاً توافقاً بين بعض الفقرات مع أن كلاً منها ورد في قصة مخالفة[6].

2. الاختلافات بين الأناجيل تختلف الأناجيل الثلاثة في مواضع كثيرة:

أ- فبشأن أقوال المسيح نجد كلماته شديدة الاختلاف في بعض الأحيان، كما هو الشأن في صلاته التي علّم لتلاميذه، إذ خالف منطوقها في متّى 9: 6-13 ما ورد عنه بشأنها في لوقا 2: 11-4، الأمر نفسه في العشاء الرباني الوارد في متّى 26: 26-28 ولوقا 19: 22-20.

ب- تعرض بعض الأناجيل أحداثا تاريخية هامة، وتغفلها الأخرى، فقد عرض إنجيل متى وإنجيل لوقا على نحو مخالف حادث ولادة السيد المسيح وطفولته، وأغفل مرقس هذا الحدث، كما تفرد متّى بالزرع الذي ينمو بذاته[7]، وانفرد متّى بمثل الزوان[8] ومثل

(1) من متّى 18: 8 إلى متى 34: 9، من مرقس 35: 4 إلى مرقس 43: 5، لوقا 22: 8-56.
(2) من متّى 13: 16 إلى متى 23: 17، من مرقس 27: 8 إلى مرقس 32: 9، لوقا 18: 9-45.
(3) متّى 1: 12-4، مرقس 23: 2-26، لوقا 1: 6-4.
(4) متّى 31: 13-32، مرقس 30: 4-32، لوقا 18: 13-19.
(5) متّى 16: 19-26، مرقس 17: 10-27، لوقا 18: 18-27.
(6) مثال ذلك: الفقرات المذكورة في مرقس 21: 1-45، ومتّى 16: 8.
(7) مرقس 26: 4-29.
(8) متّى 24: 13-30.

الكنز واللؤلؤة والشبكة[1]، أما لوقا فانفرد بإيراد مثل الابن الضال[2]، ومثل السامري الصالح[3]، ومثل الغني ولعازر[4]، ومثل الفريسي وجابي الضرائب[5].

ج- ونجد في بعض الأحيان أحداثاً يوردها إنجيل وتغيب في الآخر، أو ترد في فصول متفرقة، فقد أورد متّى خطبة السيد المسيح على الجبل من الفصل الخامس إلى السابع، بينما تغيب هذه الخطبة مع طولها عند مرقس، وأوردها لوقا متفرقة في الفصول السادس، والحادي عشر، والثالث عشر، والسادس عشر.

د- ومع أن تنبؤ المسيح بآلامه ورد في الأناجيل الثلاثة، فقد اختلف أصحاب الأناجيل في أقواله وهو على الصليب، فلم يورد متّى[6] ومرقس[7] سوى جملة واحدة له هي: «إيلي إيلي لم شبقتاني؟»، بينما أورد لوقا في إنجيله ثلاث جمل على لسان يسوع، وهو على الصليب، كلها مختلف عما أورده متّى ومرقس، كانت الأولى موجهة إلى من صلبوه بقوله: «اغفر لهم يا أبي، لأنهم لا يعرفون ما يعملون»[8]، والثانية وجهها إلى المجرم الذي كان جانبه على الصليب، إذ قال له: «الحق أقول لك ستكون اليوم معي في الفردوس»[9]، والثالثة قالها وهو يسلم الروح: «يا أبي في يديك أستودع روحي»[10].

ووفقاً لمتّى[11] ومرقس[12] فقد ظهر يسوع للتلاميذ بالجليل، وبحسب رواية لوقا فقد ظهر لهم بأورشليم[13]، وانفرد متّى بذكر الحراس الذين وضعهم اليهود لحراسة قبر المسيح بعد دفنه[14]، وانفرد لوقا بذكر ظهور المسيح لتلميذين على طريق عمواس[15].

---

(1) متّى 44: 13-50.
(2) لوقا 11: 15-32.
(3) لوقا 25: 10-37.
(4) لوقا 19: 16-31.
(5) لوقا 9: 18-14.
(6) متّى 46: 27.
(7) مرقس 34: 15.
(8) لوقا 34: 23.
(9) لوقا 43: 23.
(10) لوقا 45: 23.
(11) متى 16: 28-20.
(12) مرقس 6: 16-7.
(13) لوقا 13: 24-53.
(14) متّى 62: 27-66، و متّى 11: 28-20.
(15) متّى 13: 24-35.

وتضم الأناجيل السنوبتية أمثلة كثيرة، تبرز هذا التوافق في الإطار العام للأحداث والروايات، والاختلاف في التفاصيل التي يوردها كل إنجيل، كالاختلاف في التفاصيل في مثل الوزنات الوارد في متّى[1] ومثل الدنانير الذهبية الوارد في لوقا[2]، فموضوع المثل واحد، ولكن تفاصيله مختلفة من إنجيل إلى آخر، فقد ورد الحديث على وزنات الفضة في رواية متّى، وعلى الدنانير الذهبية عند لوقا، وكان عدد الخدم عند متّى ثلاثة، تسلم أولهم خمس وزنات، والثاني وزنتين والثالث وزنة واحدة، أما عددهم عند لوقا فكان عشرة خدم، تسلم كل واحد منهم ديناراً ذهبياً واحداً.

وعلى العكس من ذلك قد تتوافق التفاصيل، ويتغير المكان أو المعنى، فعند مرقس خرجت الروح النجسة صارخة صرخة قوية، بينما نجدها عند لوقا خاطبت يسوع صائحة بصوت عال، كما أن الجمع الذي شاهد حادث الصرع تعجب من السلطان الذي يتمتع به في التعليم، أما عند لوقا فكان العجب من السلطان الذي له على الأرواح النجسة.

هناك أمثلة أخرى كثيرة شبيهة بالمثل السابق، فيسوع كما يروي مرقس دنا من حماة بطرس وأمسك بيدها وأنهضها[3]، أما في رواية متّى فقد لمس يدها فقط[4]، وفي قصة الأبرص فالكلمة الإغريقية «**logos**» تعني عند مرقس «الخبر» في قوله: «ولكن الرجل انصرف وأخذ يذيع الخبر»[5]، أما عند لوقا فتعني «الصيت» في قوله: «وزاد صيت يسوع انتشاراً»[6]، كما الكلمة الإغريقية «**Basanizô**» نفسها عند متّى ليعبر بها بأن القارب تحطم بفعل تلاطم الأمواج[7]، واستعملها مرقس ليعبر بها عن أن التلاميذ يلاقون مشقة في التجديف[8]، نذكر مثالاً أخيراً يتعلق بحوار المسيح مع الفريسيين عن موضوع الطلاق في شريعة موسى، ففي رواية متّى استشهد الفريسيون من العهد القديم للاعتراض على جواب المسيح لهم[9]، أما عند مرقس فكان استشهادهم من العهد القديم رداً على سؤال يسوع لهم[10].

---

(1) متّى 14: 25-30.
(2) متّى 13: 24-35.
(3) مرقس 31: 1.
(4) متّى 15: 8.
(5) متّى 45: 1.
(6) لوقا 15: 5.
(7) متّى 24: 14.
(8) مرقس 48: 6.
(9) متّى 7: 19.
(10) مرقس 4: 10.

المطلب الثاني: مصادر الأناجيل «السنوبتية»

لاحظنا في المبحث السابق أن الأناجيل المسماة «سنوبتية» تتوافق في أماكن كثيرة، وتختلف في أخرى، ويعزو النقاد ذلك إلى اعتماد كتاب الأناجيل مصادر مشتركة، بل يؤكدون أن بعضها كان مصدراً لبعضها الآخر مستدلين على ذلك بمقدمة لوقا في إنجيله التي يقول فيها: «إن كثيراً من الناس أخذوا يدونون رواية الأحداث التي جرت بيننا، كما نقلها إلينا الذين كانوا منذ البدء شهود عيان وخداماً للكلمة، ارتأيت أنا أيضاً بعدما تتبعت كل شيء من أصوله بتدقيق أن أكتبها إليك يا صاحب العزة ثاوفيلس بحسب ترتيبها الصحيح»[1]، لكن قبل الخوض في مسألة البحث عن مصادر الأناجيل السنوبتية ومعرفة النظريات المفترضة فيها، يجدر بنا إعطاء لمحة شاملة عن هذه الأناجيل ومؤلفيها.

1. إنجيل متّى:

يظن الكثيرون أن متّى صاحب الإنجيل هو متّى العشار المشار إليه في الإنجيل المنسوب لمتّى[2]، وأحد تلامذة السيد المسيح عليه السلام الأوائل، وتسعى الكنيسة جاهدة لترسيخ هذا الظن لدى أتباعها، حتى تعطي لهذا الكتاب سلطة دينية، لا تقبل الشك، والأمر ليس صحيحاً بكل تأكيد، فلا أحد من نقاد الأناجيل يظن هذا الأمر، فالنص المشار إليه من إنجيل متّى لا يدع مجالاً للشك في أن كاتب هذا الإنجيل ليس متّى العشار، فالضمائر فيه لا تدل على أن الكاتب هو متّى، ولا المسيح طبعاً، يقول موريس بوكاي عن شخصية متّى: «لم يعد مقبولاً الآن بأن يقال إنه - أي متّى - أحد أصحاب عيسى عليه السلام»[3]، ويؤكد Merrel TENNEY الكلام نفسه بقوله: «إن الاسم الحقيقي لصاحب هذا الإنجيل غير معروف، وإن تاريخ مولده مجهول كذلك»[4].

وباستنطاق نص إنجيل متّى لا نجد فيه إشارة إلى اسم كاتبه، ويبقى معتمد القائلين إنه متّى بعض الأقوال المنسوبة إلى آباء الكنيسة القدامى، فبابياس PAPIAS الذي عاش قبل سنة 150م يدّعي أنه متّى اللاوي، وتبعه في ذلك أوريجين ORIGENE (254م)

(1) لوقا 1: 1.
(2) متى 9: 9-10.
(3) بوكاي موريس، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة الشيخ حسن خالد، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1411هـ-1990م، ص 81.
(4) Merrel TENNEY, New testament survey, pp. 144-145.
نقلاً عن عزية علي طه، منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل، دراسة مقارنة، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية، 1417هـ-1996م، ص 172.

وجيروم GEROME (347-420م)، عادّين أن متّى قام بكتابة إنجيله في الأصل بالآرامية أو العبرية، وهو النواة الأصلية للإنجيل الحالي المحرر بالإغريقية.

ومن دراسة الإنجيل نفسه يستخلص النقاد أن صاحبه مثقف يهودي اعتنق المسيحية، وتوجه بدعوته إلى اليهود معتمدين على ما أشار إليه ORIGENE، ومن مناظراته لليهود الأرثوذكس الذين اجتمعوا بيمنية نحو 80م يظن بعضهم أنه كتب ما بين 80م و90م بسوريا أو فنيقيا، وقد عدّته الكنيسة إنجيلها الأول، لأنه يعطيها مكانة هامة، حيث يجعلها إسرائيل الجديدة، بل إسرائيل الحقيقية، ويحرص على أن نبوءات العهد القديم عن المسيح قد اكتملت بمجيء يسوع.

وقد كُتب إنجيل متّى في الأصل بالآرامية، وكان موجهاً إلى يهود فلسطين الذين اعتنقوا المسيحية، ويظهر الأثر الفلسطيني من كلامه عن «هيرودس»[1] واستعماله لعبارات مثل «بلعزبول»[2]، وإشاراته إلى بعض العادات اليهودية كغسل اليدين قبل الأكل[3]، وحديثه عن رياء الفريسيين ومعلمي الشريعة[4].

ويجمع التقليد المسيحي الكنسي على أن إنجيل متّى هو أول الأناجيل كتابة، وكتب بالآرامية، ولم تصلنا منه سوى الترجمة الإغريقية، وهناك شهادات قديمة عنه، وأول من ذكره هو PAPIAS الذي عاش قبل 150م في قوله: «إن إنجيل متى المكتوب بالآرامية هو مجموعة أقوال (LOGIA) للمسيح، وإن كثيراً من الناس ترجموا هذه الأقوال وفق رأيهم الخاص»[5].

وتعتمد الكنيسة شهادة أخرى للقديس Irenée (نهاية القرن الثاني الميلادي) يقول فيها: «كتب متّى إنجيله بالعبرية في الوقت الذي كان فيه بطرس وبولس يبشران بروما»[6]، ويدعي ORIGENE أن متّى صاحب الإنجيل هو أحد تلامذة المسيح في قوله: «كتب أول إنجيل بالآرامية من أجل اليهود الذين اعتنقوا المسيحية من طرف متّى أحد تلامذة السيد المسيح»، ويعلق Wilfrid harrington على هذا القول قائلاً: «لا شك في أن المقصود بالعبرية أو لغة العبريين في هذه الأقوال الآرامية، إذ العبرية في ذلك الوقت أصبحت لغة ميتة، وكان المسيحيون غير اليهود يطلقون اسم العبرية على أختها

(1) متّى 14: 1.
(2) متّى 25: 10.
(3) متّى 2: 15.
(4) متّى 5: 23.
(5) Wilfrid harrington, nouvelle introduction à la Bible, page708.
(6) ibid. P. 709.

السامية»[1]، ويؤكد النقاد أن الإغريقية التي وصلنا بها إنجيل متّى ليست ترجمة للنص الآرامي الأول، وإنما ترجمة منقحة لترجمة إغريقية للنص الآرامي.

2. إنجيل مرقس:

رأينا أن إنجيل مرقس أقصر الأناجيل، ويعدّه النقاد أقدمها من الناحية التاريخية، ويعاني إنجيل مرقس الجهل المحيط بصاحبه مثل إنجيل متّى، ويعدّه بعضهم أحد التلاميذ السبعين الذين أرسلهم السيد المسيح من أجل التبشير بين الأمم[2]، وهو الشاب الذي تبع المسيح يوم تسليمه[3]، مع أن النصين السابقين من مرقس ولوقا لم ينصّا بالاسم على ذلك وإنما اكتفى الأول بذكر عدد هؤلاء التلاميذ من دون أسمائهم، واقتصر الثاني على أن شاباً لا يلبس إلا عباءة على عريه تبع المسيح، بعدما فر تلامذته، وتركوه يواجه العصابة التي أرسلها رؤساء الكهنة ومعلمو الشريعة للإمساك به، ولما أمسكوه مع يسوع ترك عباءته هو الآخر وفر هارباً، ويرى بعض أمثال **PAPIAS** أنه الشخص نفسه المدعو يوحنا الملقب بمرقس[4]، والذي رافق برنابا وشاول من أورشليم، يقول **Eusèbe** في كتابه: «التاريخ الكنسي» نقلاً عن كتاب **PAPIAS**: «شرح أقوال المسيح»: «هذا ما قاله يوحنا الأقدم الملقب بمرقس ومترجم بطرس الذي قام بكتابة كل ما تذكره من الأعمال والأقوال التي قام بها السيد، ومع أنه لم يسمع من السيد المسيح وما كان أحد حوارييه، إلا أنه تلميذ لبطرس الذي كان يلقن تعاليم المسيح بحسب ما تفرضه عليه حاجات مستمعيه من دون مراعاة لترتيب الأحداث»[5]، وعدّه بوكاي أيضاً تلميذاً لأحد الحواريين من دون تحديد شخصيته[6]، وذكر القديس **Irenée** (نهاية القرن الثاني الميلادي) أنه بعد وفاة بطرس وبولس قام مرقس تلميذ بطرس بكتابة ما كان بطرس يبشر به، أما **ORIGENE** (254م) فيرى أن مرقس كتب إنجيله تنفيذاً لتعاليم بطرس[7]، ومعتمدهم في ذلك شهادات العهد الجديد، ففي سفر أعمال الرسل جاء الحديث سبع مرات عن تلميذ لبطرس يدعى مرة يوحنا الملقب بمرقس[8]، ومرة يوحنا فقط[1]، وأحياناً

(1) ibid. P. 709.

(2) لوقا 1: 10.
(3) مرقس 51: 14-52.
(4) أعمال الرسل 25: 12.
(5) كتاب Papias «شرح أقوال المسيح» كتاب مفقود، إلا أن بعض فقراته أوردها Eusèbe في كتابه «التاريخ الكنسي». Wilfrid harrington, Op. cit. p. 682.
(6) بوكاي موريس، التوراة، ص 84.
(7) Wilfrid harrington, Op. cit. p. 683.
(8) أعمال الرسل 12: 12، وأعمال الرسل 25: 12، وأعمال الرسل 37: 15.

مرقس[2]، وفي كل مرة يشار إلى الشخصية نفسها التي رافقت برنابا وبولس في سفرهما من أورشليم إلى أنطاكية[3]، وكان أيضاً برفقتهما وهما يبشران في «سلاميس» في مجامع اليهود[4]، وكان السبب في حدوث النزاع بينهما، حيث رفض بولس أن يرافقهما بعد أن تركهما من قبل، بينما قبله برنابا من جديد، ورجعا معاً إلى قبرص تاركين بولس بأنطاكية[5].

ويرد اسم مرقس في رسائل بولس ثلاث مرات في رسالته إلى كولوسي[6]، ورسالته إلى فيلمون[7]، ورسالته إلى تيموثاوس[8].

وقد كتب إنجيل مرقس للمسيحيين ذوي الأصل غير اليهودي بدليل ترجمته لبعض الكلمات الآرامية إلى الإغريقية ككلمة «بوانرجس»، أي ابني الرعد[9]، وعبارة «طليثا قوم»، أي يا صبية قومي[10]، وكلمة «قربان» التي تعني تقدمة لله[11]، وككلمة «إفاتا»، أي انفتح[12]، وكلمة «الجلجثة»، أي الجمجمة[13]، وعبارة «إيلوئي إيلوئي لما شبقتاني» التي تعني: «إلهي إلهي لماذا تركتني؟»، يدل أيضاً على ذلك تفسيره لبعض العادات اليهودية كغسل اليدين قبل الأكل، وغسل الأطعمة، والأواني والأسرة[14]، وتشير التقاليد المسيحية إلى أن إنجيل مرقس كُتب بروما، إذ يقوم بشرح بعض الكلمات الإغريقية إلى اللاتينية، خاصة بعض الكلمات التقنية والعسكرية كتحديده لقيمة العملة الإغريقية «**Lepta**»[15]، أما تاريخ كتابته فقد جعله بوكاي بعد موت بطرس معلم مرقس ما بين 65-70م[16]، وهو التاريخ الذي تحيل عليه أغلب الدراسات الإنجيلية[17].

(1) أعمال الرسل 5: 13، وأعمال الرسل 13: 13.
(2) أعمال الرسل 39: 15.
(3) أعمال الرسل 25: 12.
(4) أعمال الرسل 5: 13.
(5) أعمال الرسل 37: 15-39.
(6) كولوسي 10: 4.
(7) فيلمون 24.
(8) تيموثاوس 4: 22-11.
(9) مرقس 17: 3.
(10) مرقس 41: 5.
(11) مرقس 11: 7.
(12) مرقس 34: 7.
(13) مرقس 22: 15.
(14) مرقس 3: 7-4.
(15) مرقس 42: 12.
(16) بوكاي، التوراة، مرجع سابق، ص 85.
(17) بسمة أحمد جَسْتَنِيَّة، تحريف رسالة المسيح عليه السلام عبر التاريخ، أسبابه ونتائجه، دمشق، دار القلم، الطبعة الأولى، 1420هـ 2000مَ، ص 230-231.

3- إنجيل لوقا:

تختلف آراء الباحثين في شخصية لوقا، واتفقوا على أنه ليس من تلاميذ المسيح، ولا من تلاميذ تلاميذه، وإنما تلميذ لبولس، ويُعرِّفه بوكاي موريس بأنه أديب وثني اهتدى إلى المسيحية[1]، وقد ورد في إحدى الكتابات ضد المرقيونية (Anti-marcionite) «أن لوقا سوري من أنطاكية، وكانت مهنته الطب، وكان أيضاً أحد أتباع الرسل، وأصبح بعد ذلك تابعاً وتلميذاً لبولس حتى وفاة بولس، وكان خادماً مطيعاً للسيد المسيح، إذ لم يتزوج إطلاقاً، ولا أطفال له، ومات بعد أن امتلأ من الروح القدس، وعمره أربع وثمانون سنة»[2]، وجاء في قانون **Muratori** [3] أن لوقا الطبيب رفيق بولس وكاتب الإنجيل الثالث لم ير السيد المسيح.

وجاء ذكر لوقا في أسفار العهد الجديد، فذكرته رسائل بولس ثلاث مرات في رسالته إلى كولوسي وإلى فيلمون وإلى تيموثاوس[4]، ويتضح منها أنه كان رفيقاً لبولس في أثناء إلقاء القبض على بولس في المرة الأولى والثانية، وتحدد رسالة بولس إلى كولوسي هوية لوقا بأنه من الأتباع المثقفين ذوي الأصل الوثني المقربين من بولس، فقد كان بولس يدعوه بالطبيب العزيز، ويحظى عنده بتقدير خاص، ويؤكد أصل لوقا الوثني المقدمة التي صدر بها إنجيله والإهداء الموجّه إلى صاحب العزة ثاوفيلس.

وبدراسة الإنجيل نجده يتحاشى الحديث عن الشخصيات اليهودية، فيحذف فقرات طويلة، تتحدث عن التقاليد اليهودية[5]، كما لم يشر إلى عودة إليا[6]، ولا إلى أحكام الشريعة اليهودية[7]، وفي بعض الأحيان يحاول إعطاء بعض الفقرات ترتيباً جديداً، ولا يتطرق أحياناً أخرى إلى بعض التفاصيل الواردة في متّى[8] ولوقا[9]، كما يسعى دائماً إلى حذف كل ما يصدم قرّاءه[10]، أو يفسر على نحو خاطئ أحاسيس يسوع ومشاعره

---

(1) بوكاي موريس، مرجع سابق، ص 87-88.

(2) **Wilfrid harrington, Op. cit. p. 734.**

(3) قانون **Muratori** هو لائحة للكتب المقدسة المقبولة بروما نحو نهاية القرن الثاني، وسمّي بهذا الاسم لكون المخطوط الذي ضم هذه اللائحة من الكتب اكتُشف بمكتبة ميلانو من العالم الإيطالي **Muratori** سنة 1740م.

(4) كولوسي 14: 4، فيلمون 23، تيموثاوس 11: 4.

(5) مرقس 1: 7-23.

(6) مرقس 11: 9-13.

(7) متّى 21: 5-22، متّى 27: 5-28، متّى 33: 5-37.

(8) متّى 38: 5-48، ومتّى 24: 7-27.

(9) لوقا 27: 6-36، ولوقا47: 6 -49.

(10) مرقس 32: 13، مرقس 34: 15.

كالغضب والحزن[1]، أو يشكك في قدرة السيد المسيح[2]، وأقدم لوقا على حذف كل التفاصيل التي لا تشرّف الرسل وتغييرها، فلا نجد عنده بعض الفقرات التي عند مرقس[3]، كما نجده أدخل تعديلات مهمة على بعض النصوص[4].

أما زمن تدوين إنجيل لوقا فيجعله الكثير من النقاد بين عامي 60 و62م، ويرون أن هذا التاريخ يفرضه سفر أعمال الرسل لأن لوقا هو مؤلف هذا السفر أيضاً، فكلاهما موجّه إلى ثاوفيلس نفسه[5]، فكاتب أعمال الرسل يتحدث، وهو شاهد عيان لاستعماله صيغة المتكلم في كثير من الأحيان[6]، ويخبرنا في هذا السِّفر بأنه التقى ببولس، ورافقه إلى مقدونية وفيليبي[7]، وهو السَّفَر الثالث لبولس نحو عام 53 و58م، وتوجّها إلى أورشليم، حيث ألقي القبض على بولس، وحُبس هناك مدة سنتين، كانت هذه المدة كافية للوقا للبحث عن مصادره الشفهية والكتابية التي ساعدته على كتابة إنجيله وسفر أعمال الرسل، ثم رافق بولس إلى روما، وتمكن من اللقاء بالأشخاص المشار إليهم في كولوسي[8] وفيلمون[9]، وخصوصاً مرقس.

نأتي الآن إلى محاولة تحديد بعض المصادر التي اعتمدها كتاب الأناجيل، راجين من ذلك تفسير التشابه الذي تعرفه الأناجيل الثلاثة، وفي الوقت نفسه معرفة أسباب ذلك الاختلاف البين بينها عند حديثها عن بعض الأحداث التي من المفروض أن تتطابق، وهي تروي تفاصيلها.

يتفق النقاد على أن إنجيل مرقس كان مصدراً أساسياً لكل من متّى ولوقا مع مصادر أخرى كثيرة، وصاغوا فرضيات كثيرة أشهرها:

---

(1) مرقس 5: 3، ولوقا 10: 6، مرقس 15: 11-17، ولوقا 45: 19-46، مرقس 32: 14-42، ولوقا 10: 6.

(2) مرقس 5: 6-6، ولوقا 25: 4-30، مرقس 34: 1، ولوقا 40: 4، مرقس 45: 1، ولوقا 15: 5-16.

(3) مرقس 13: 4، مرقس 22: 8-23، مرقس 10: 9 مرقس 28: 9-29، مرقس 33: 9-34.

(4) (مرقس 38: 4-40، ولوقا 24: 8-25)، (مرقس 24: 10-26، ولوقا 25: 18-26)، (مرقس 27: 14-31، ولوقا 31: 22-34).

(5) لوقا 3: 1، وأعمال الرسل1: 1 .

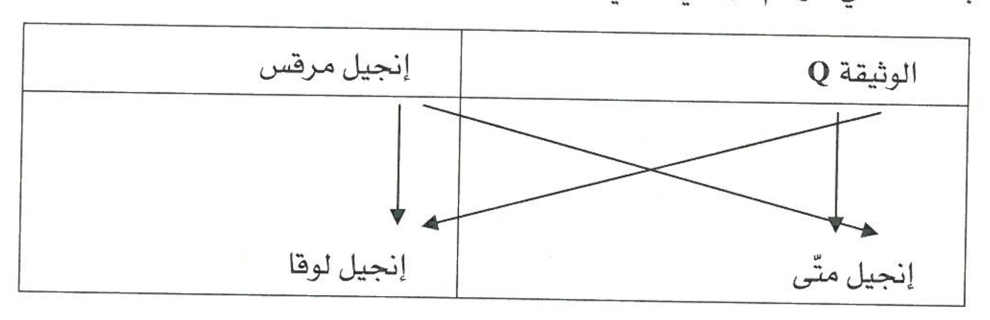
(6) أعمال الرسل 10: 16-17، أعمال الرسل 5: 20-15، أعمال الرسل 1: 21-18، من أعمال الرسل 1: 27، إلى أعمال الرسل 16: 28.

(7) أعمال الرسل 10: 16-17.

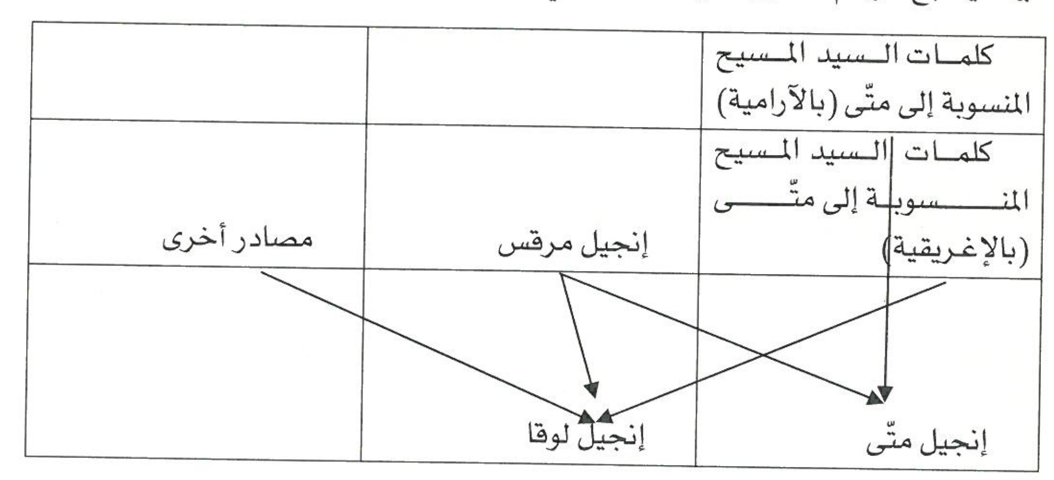
(8) كولوسي 10: 4-14.

(9) فيلمون 23-24.

1. فرضية المصدرين، وهي نظرية يقول بها الكثير من النقاد، وتتلخص في كون إنجيل مرقس أقدم الأناجيل، وأن كلاً من متّى ولوقا استعملاه على نحو مستقل، ويفسرون الأماكن التي يتفقان فيها على وجود وثيقة مشتركة بينهما، تضمنت أقوال السيد المسيح وخطبه، ويسمون هذه الوثيقة المكتوبة الإغريقية **Q** نسبة إلى الكلمة الألمانية **Qelle** التي تعني المصدر، وقد أُجريت محاولات عدة من أجل بناء نص الوثيقة **Q**، لكن كان مصيرها الإخفاق لعدم اتفاق ناقدين اثنين على نص موحد، ولتمثيل هذه النظرية على نحو مبسط نعطي الرسم البياني التالي:



وقد عدّل النقاد الكاثوليك هذه النظرية على نحو طفيف، فالمصدر المشترك بين متّى ولوقا لديهم هو مجموع كلمات السيد المسيح **Logia** التي أشار إليها **Papias** في كتابه «شرح كلمات السيد المسيح»، ونسبها إلى متّى على أنها إنجيله الأول الذي حرره بالآرامية، والذي لم تصلنا سوى ترجمته الإغريقية، وعدّوا أن لوقا اعتمد مصادر أخرى، بهذا يصبح الرسم السابق على الشكل التالي:



إلا أن هذه النظرية لا تشرح مع ذلك مسألة الأناجيل السنوبتية المعقدة، ما جعل بعض الباحثين يبحثون عن نظرية تشرح أكثر هذه المسألة.

2. أما النظرية الثانية فتقوم على وجود تقاليد شفهية سابقة لتدوين الأناجيل، ساعدت وأثّرت في تدوينها، لكن لم تكن وحدها كافية لتكوُّن هذه الأناجيل وتفسير هذه المسألة المعقدة، فقد مر وقت طويل بين زمن تدوين الأناجيل والزمن الذي أعلن فيه الرسل البشارة بفلسطين، ولم تكن هذه التقاليد سوى مرحلة أولى، لتتبعها مرحلة الوثائق المكتوبة التي رافقت تدوين الأناجيل، وقد عرفت هذه التقاليد تغييرات هامة وتبديلات كثيرة قبل أن تأخذ نمطها النهائي في المكتوبات الحالية، وكان للمجتمعات المسيحية الأولى دور بالغ الأهمية في التطور الذي عرفته التقاليد الشفهية، إذ كان يسعى كل مجتمع إلى جعل هذه التقاليد مواكبة لعصره، وقد أثّرت هذه التغييرات في تحرير النصوص النهائية للأناجيل «السنوبتية» وكانت وراء الاختلافات التي عرفتها.

ومع أن التقاليد الشفهية الأولى كانت بالآرامية لغة السيد المسيح والرسل الأوائل فقد كان بعض اليهود لا يتحدثون سوى الإغريقية، وهم اليهود الهلنستيون الذين جاءت الإشارة إليهم في سفر الأعمال[1]، فكانت بعض التقاليد والتعاليم الشفهية تلقن بالإغريقية أيضاً منذ البدء إلى أن عرفت طريقها إلى الكتابة في صور كثيرة، ولاشك في أنها المقصودة في مقدمة لوقا.

وقد أشرنا من قبل أن إنجيل متّى كتب في الأصل بالآرامية، وعرف ترجمات كثيرة للإغريقية، كما أشار إلى ذلك **Papias**، وأن هذا النص الآرامي المفقود هو أقدم النصوص الإنجيلية.

ومن مقارنة متّى بلوقا يتضح أنهما لجأا إلى مصدر مشترك، أخذا منه مادة هامة، ساعدتهما في تحرير إنجيليهما، وأن مرقس لم يحصل على هذا المصدر، ولا يعني هذا أن متّى ولوقا استعملا المصدر عينه وحرفه، فأكثر الظن أنه مصدر شفهي، خضع لتعديلات من المجتمع الذي استعمله، ومن النصوص المعتمد في تحريرها على هذا المصدر الفقرات من متّى **19: 8** إلى متّى **12: 19**، والفقرات من لوقا **51: 9** إلى لوقا **14: 18**.

أما أقدم الأناجيل الحالية فهو إنجيل مرقس، ومع أنه لم يكن شاهد عيان للأحداث، فلا شك في أنه اعتمد النص الآرامي الأول لمتّى، ولأن متّى ولوقا مستقلان فيصعب

(1) أعمال الرسل 1: 6.

تحديد أيهما أقدم، فمتّى الحالي اعتمد ترجمة إغريقية للأصل الآرامي الأول لمتّى، مع إنجيل مرقس، وكان له مع مرقس مصدر مشترك، ومع لوقا مصدر مشترك آخر، واعتمد مصادر أخرى خاصة به، كانت وراء تدوينه لبعض الفقرات مثل حديثه عن طفولة السيد المسيح عليه السلام.

واستعمل لوقا إنجيل مرقس مصدراً أساسياً، أمااختلافه معه فراجع إلى حرية لوقا في الكتابة خصوصاً، ولوقا كما قال موريس بوكاي قصاص بارع، وإنجيله عمل أدبي مكتوب باليونانية الكلاسيكية التي لا لحن فيها ولا أخطاء[1]، ولاشك في أنه استعمل ترجمة إغريقية لنص متّى الآرامي، كانت سبب التغييرات التي أدخلها على نص مرقس، واستعمل أيضاً مصدراً مشتركاً مع متّى ومصادر أخرى خاصة به.

التقاليد الشفهية الآرامية والإغريقية

الكتابات الأولى الآرامية والإغريقية

متّى الآرامي

مصدر مشترك

ترجمات إغريقية

ترجمات إغريقية

مرقس

لوقا

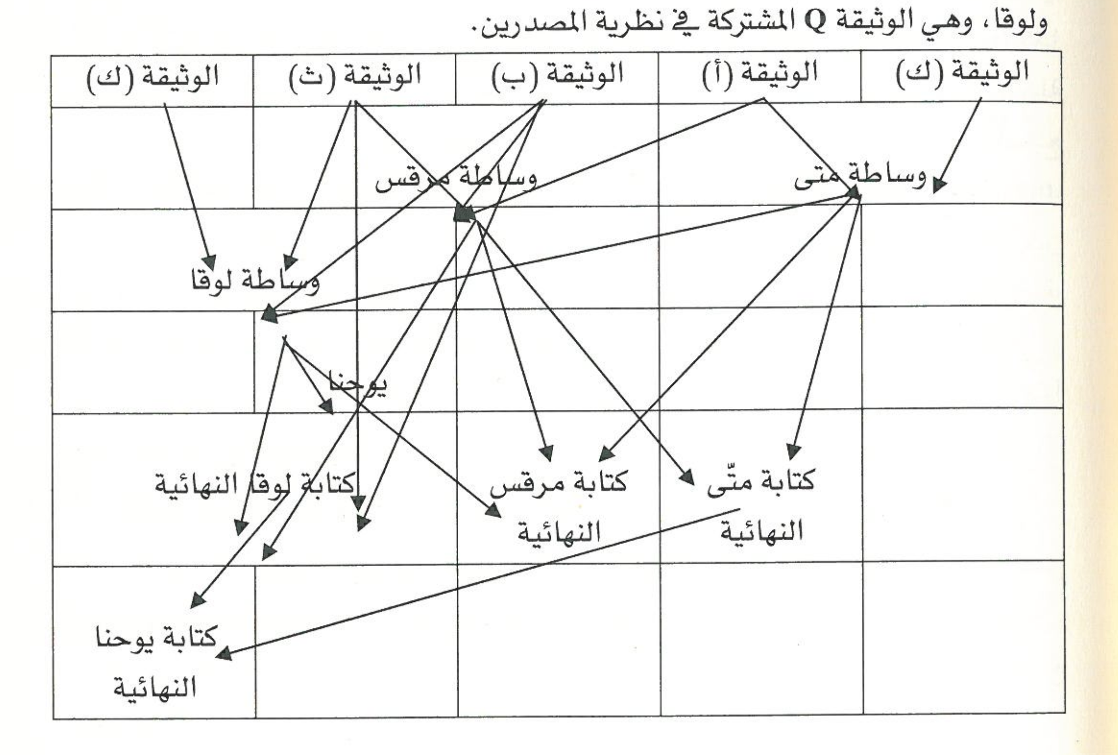
متّى

هذا الرسم محاولة لشرح مسألة «سنوبتية» الأناجيل الثلاثة المعقدة، ويجب أن لا ننسى أن مصادر متّى ولوقا وإن كانت متشابهة فإنجيلاهما مختلفان في كثير من التفاصيل لعدم حرص الإنجيليين على النقل من مصادرهما بأمانة، بل كانوا يقومون

(1) بوكاي موريس، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة الشيخ حسن خالد، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1411هـ/1990، ص 87.

بتعديلها لموافقة عقائدهم، «فالأناجيل ليست وحياً من الله، ولا هي ملزمة لنا، وإنما هي عرض لوجهات نظر الرسل الشخصية في المسيح، وانطباعاتهم عنه»[1].

وأعطى موريس بوكاي رسماً بيانياً مخالفاً لكيفية تكوّن الأناجيل، أشار فيه إلى كتابات وسيطة لمتّى ومرقس ولوقا قبل الكتابة النهائية لهذه الأناجيل، كما أكد وجود أربع وثائق أصلية، ساعدت على تحرير الأناجيل، هي الوثيقة (أ) الناشئة في وسط يهودي مسيحي، وقد أثّرت في متّى ومرقس، الوثيقة (ب) وهي إعادة لترجمة الوثيقة (أ)، استعملتها الكنائس الوثنية المسيحية، وقد أثّرت في جميع الإنجيليين عدا متّى، الوثيقة (ث) أثرت في مرقس ولوقا ويوحنا، الوثيقة (ك) تؤلف أكثر المصادر المشتركة بين متّى ولوقا، وهي الوثيقة Q المشتركة في نظرية المصدرين.



(1) شريف هاشم، الإسلام والمسيحية في الميزان، بيروت مؤسسة الوفاء، الطبعة الأولى، 1409هـ-1988م، ص 197.

المطلب الثالث: الأناجيل السنوبتية ونظرية نقد الأشكال الأدبية أو نقد الصيغة اللغوية

نأتي إلى النظرية الأكثر شهرة، وهي نظرية نقد الأشكال الأدبية أو نقد الصيغة اللغوية، كما يسميها بعضهم (Formgeschichtliche Methode)، وهي في حقيقتها شبيهة بنظرية المصادر التي وضع أسسها جون أستروك، والتي قامت على فرز المصادر المكونة لسفر التكوين، فالأسس في كلتا النظريتين هي نفسها، وإنما يقع الاختلاف في موضوع كل منهما، فموضوع نظرية أستروك عن الأسفار الخمسة، بينما يتعلق موضوع نظرية نقد الصيغة اللغوية (نقد الأنماط الأدبية) بالأناجيل السنوبتية. وقد «نشأت في ألمانيا فكرة نقد الصيغة اللغوية، لتحاول أن تحلل الإنجيل على أساس صِيَغه الأدبية، كما فعلت نظرية الوثائق بتوراة موسى، وقال ناقدو الإنجيل إنه مؤلَّف من وحدات مستقلة وسلسلة أحداث مرويَّة شفاهاً، ويقول النقاد إنه في السنوات الثلاثين بين صعود المسيح وتدوين الإنجيل الأول تغيَّرت تلك الوحدات المستقلة التي سمّوها بريكوبس pericopes، وأخذت صيغة الأدب الشعبي، مثل الخرافات والقصص والأساطير والأمثال، ولم يكن تكوين تلك الوحدات وحفظها تحت حكم الله، بل تحت حكم حاجات الجماعة المسيحية، فعندما كانت الجماعة تواجه مشكلة ما، كانوا يتذكرون مثلاً شائعاً من أمثال المسيح، أو يختلقون مثلاً من عند أنفسهم، وهذا يعني أنهم افتروا على المسيح ما لم يقُله، ليجدوا حلاً لمشكلاتهم الخاصة»[1].

وتقوم هذه النظرية على مبادئ أساسية هي:

1. كون الأناجيل السنوبتية ليست وحدة أدبية متناسقة مع بعضها، وإنما هي مجموعة أجزاء متفرقة جرى الجمع بينها، فلا يمكن عدّ الكتّاب الإنجيليين كتّاباً فعلاً، وبالأحرى هم جمّاعون قاموا بجمع وحدات متفرقة ومتباينة تبعاً لتصميم من وضع مخيلتهم، جعلت الأناجيل السنوبتية تدخل تحت صنف الآداب الشعبية.

2. لا يمكن عدّ الأناجيل السنوبتية من كتب السيرة لعدم اشتمالها على العناصر المميزة للسير الذاتية، فلا واحد منها يقدم صورة تاريخية كاملة صحيحة لحياة السيد المسيح، كما تغيب عنها أهم المعلومات عن شخصيته، ومراحل حياته ودعوته وتطور

(1) وليم كامبل (William Campbell)، القرآن والكتاب المقدس في نور التاريخ والعلم، نقلاً عن الموقع بشبكة الإنترنت، http: //answering-islam. org. uk/Arabic/Book/Campbell/science/.

أفكاره، وتعاني الشخصيات الأخرى المذكورة فيها نقصاً في المعلومات أيضاً، هذا إضافة إلى غياب الإشارات الزمانية والمكانية فيها، فالأناجيل لا تحدثنا عن السيد المسيح التاريخي على قدر ما تنقل إلينا مشاهد وصوراً عن المجتمع المسيحي الأول.

3. إن العناصر المكونة للأناجيل هي نتاج للمجتمعات المسيحية الأولى التي نمَّت عقيدتها من الهالة الأسطورية التي نسج خيوطها وأرسى دعائمها بولس عن شخصية المسيح، حتى جعل منه (عليه السلام) ابناً لله المتجسد، الذي مات من أجل خلاص البشرية، وقام من قبره وصعد في مجده إلى السماء وجلس عن يمين الأب، هذه العقيدة دفعت المجتمعات المسيحية الأولى إلى اختلاق هذه الأناجيل التي بدأت أقوالاً شعبية قبل أن تصبح مكتوبة بدافع التبشير بها والمنافحة عنها، وبفعل المزج بين هذه العقيدة الجديدة التي أعلنها بولس وما فرضته الممارسات العملية والواقعية للرسل أصبحت الأناجيل تفتقد إلى المعطيات التاريخية الحقيقية.

وقد ظهرت هذه النظرية كما أشرنا من قبل بألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى بين عامي 1919م و 1922م طريقة جديدة في دراسة الأناجيل السنوبتية، بعدما دامت نظرية المصدرين زمناً طويلاً من دون أن تحقق النتائج المطلوبة، فالمراحل التي قطعتها الأناجيل منذ البدء حتى التثبت النهائي بقيت غامضة، فكان لابد من اللجوء إلى النقد الأدبي للكشف عن هذا الغموض، وهذا ما قامت به نظرية نقد الصيغة اللغوية.

واعتماداً على كتابين رائدين سنحاول عرض أسس هذه النظرية، ويتعلق الأمر بكتابي Martin Dibelius و Rudolf Bultmann.[1]

تفرض نظرية نقد الصيغة اللغوية سلوك منهجية معينة تتمثل في:

1. تحليل المادة التي توفرها الأناجيل وترتيبها: فوفقاً لأول المبادئ المذكورة تتألف الأناجيل من مجموعة وحدات مستقلة، انتقلت شفاهياً من جيل إلى آخر، وجبت إعادة ترتيبها بحسب نوعها، ووجود هذه الجزئيات مؤكد، إذ يمكن التمييز بكل سهولة بين مجموعتين من أقوال السيد المسيح في الأناجيل، اتفق عليها كل من Martin Dibelius وRudolf Bultmann، المجموعة الأولى أقوال المسيح، والمجموعة الثانية الأحاديث المروية عنه، ويميز Rudolf Bultmann في أقوال المسيح بين ستَ مجموعات، الحِكم[2]،

(1) Harington wilfrid, nouvelle introduction a la Bible, op. cit. p. 648.
(2) متّى 19: 6-34، متّى 34: 12، متّى 28: 24 .

النبوءات[1]، أقوال تتعلق بالشريعة وقواعد الجماعة[2]، أحاديثه عن نفسه ﷺ[3]، الأمثال[4]، المجادلات[5]، بينما لا يجعل **Dibelius** فرقاً بين أقوال المسيح، فالكل عنده جُمع لغرض تعليمي وترغيبي، ويجمعها تحت مسمى واحد هو الإقناع والترغيب.

أما ترتيب المواد الروائية فقد اختلف الناقدان فيها شيئاً يسيراً، فقسمها **Bultmann** إلى ثلاث فئات، (أ) ـ الأحاديث عن المعجزات، (ب) ـ أساطير بلا قيمة تاريخية، (ج) ـ أحاديث عن آلام المسيح، وجعلها **Dibelius** خمس فئات، (أ) ـ أمثال من أجل التعليم والتبشير[6]، (ب) ـ أساطير عن المعجزات، (ج) ـ روايات عن سيرة المسيح[7] وحوارييه[8]، (د) ـ أساطير عن شخصية المسيح التي اختلقها بولس[9]، (و) ـ آلام المسيح.

2. السياق التاريخي: إن عملية ترتيب المادة التي تحتوي عليها الأناجيل لا تمثل في الحقيقة سوى الخطوة الأولى، فالأهم هو تحديد أصل هذه الأجزاء الأدبية وكيفية تطورها، ومن ثم وضعها في سياقها، ومعرفة الأحوال التي ولّدتها آخذاً في الحسبان حاجات المجتمعات المسيحية الأولى وتوجهاتها، وللوصول إلى هذا الهدف يمكن اتباع أحد الطريقين، (أ) ـ إما دراسة نظام المجتمعات المسيحية الأولى، ثم استنتاج الأنماط الأدبية التي اتخذتها مختلف الأجزاء والفقرات الإنجيلية من ذلك، (ب) ـ وإما دراسة الأنماط الأدبية أولاً والكشف عن نظم المجتمعات المسيحية الأولى، وقد اختار **Dibelius** الطريقة الأولى، فكان منطلقه دراسة الوظائف والالتزامات المختلفة لدى المجتمعات المسيحية الأولى، خصوصاً وظيفة التبشير، فكانت أطروحته تتمثل في « في البدء كان التبشير»، فإنجيل المسيح في نظره ارتبط أساساً بعملية التبشير، وهذه العملية تحتاج إلى إعطاء عبَر وإيضاحات كثيرة، ومن ثم ضرورة سوْق الأمثال لتحقيق ذلك، ومع مرور الزمن ازدادت بعض التفاصيل ذات الطابع الأسطوري والنسج الخيالي، فظهرت الأساطير عن معجزات السيد المسيح، وفي الوقت الذي كانت فيه الأمثال من إنتاج المبشرين الأوائل

---

(1) متّى 3: 5-9، متّى 5: 11-6، متّى 16: 13-17.
(2) متّى 2: 6-18، متّى 15: 18-22، متّى 21: 5-22، متّى 27: 5-28، متّى 33: 5-34.
(3) متّى 34: 10-36، متّى 18: 11-19، متّى 25: 11-30، متّى 18: 16-19،
(4) متّى 13.
(5) مرقس 1: 2-12، مرقس 23: 2-28، مرقس 13: 12-17.
(6) مرقس 1: 2-12، مرقس 23: 2-28، مرقس 17: 10-27.
(7) لوقا 41: 2-50، لوقا 1: 19-10.
(8) لوقا 1: 5-11، متّى 28: 14-31، متّى 24: 17-27.
(9) مرقس 9: 1-11، مرقس 1: 4-11، مرقس 28: 9 وما يليه.

الذين كانوا شهود عيان كانت الأساطير من نسج قصاصين مجهولي السيرة، هدفهم التشويق والإثارة بعيداً عن الحقيقة التاريخية، أما الروايات المتعلقة بسيرة المسيح وحوارييه فلا ينسبها **Dibelius** إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ولا إلى كتّاب، كان لهم دور في المجتمعات المسيحية، فهي روايات في نظره بلا قيمة تاريخية، كتبت في زمن متأخر.

واتبع **Bultmann** المنهج الاستقرائي، وانطلق من النصوص الإنجيلية محللاً إياها، ومبعداً عنها كل ما يرى أنه زيادة أو تعديل، وذلك بمقارنة الأناجيل الثلاثة، مثال ذلك ما رواه مرقس[1] عن رجل جاء إلى المسيح بابن له فيه روح نجسة يجعله أبكم، حيث يضيف متّى[2] أن الابن به صرع، وكثيراً ما يسقط في النار وفي الماء، أما لوقا[3] فيزيد أعراضاً أخرى تتمثل في كون الروح تباغته بصرخة عالية، وتخبطه حتى يزبد ولا تتركه، حتى تنهكه وترضضه، كما يخبرنا أنه الابن الأوحد للرجل، وفي مكان آخر يقول متّى[4]: إن أحد رفاق يسوع استل سيفه، وضرب خادم رئيس الكهنة، فقطع أذنه، أما مرقس[5] فقال إنه أحد الحاضرين، ويخصص لوقا[6] أن الأذن اليمنى هي التي قطعت، فالرواية الواحدة تخضع للتطور من إنجيل إلى آخر.

إن تحليلاً كهذا من شأنه أن يحدد قوانين تطور الرواية الإنجيلية، وبناء على هذه القوانين يمكننا الصعود حتى الرواية الأصلية ومن ثم تحديد النص الأول، فالجدل العقائدي الذي عرفته القرون الأولى أنتج حاجات إيمانية لدى المجتمع المسيحي، تمثلت في هذه الأناجيل المختلفة. فمعجزات المسيح مستوحاة من مجتمع فلسطيني، أما الأساطير التي نسجت عن شخصه فنابعة من وسط هلنستي.

ويتفق **Bultmann** و **Dibelius** على إعطاء المجتمعات المسيحية الدور الكبير في تكون التقاليد المسيحية التي كانت سبب نشوء الأناجيل، لكن موقف **Bultmann** كان أكثر تشدداً، حيث رد كل ما نسب إلى المسيح في الأناجيل إلى اختلاق المجتمع المسيحي الأول، فالمسيح في نظره لم يتكلم عن الصيام أو التقيد بالسبت، ولكن مسيحيي فلسطين اضطروا خلال مناظراتهم مع اليهود إلى اختلاق ذلك، ونسبه إلى المسيح من أجل إعطائه

---

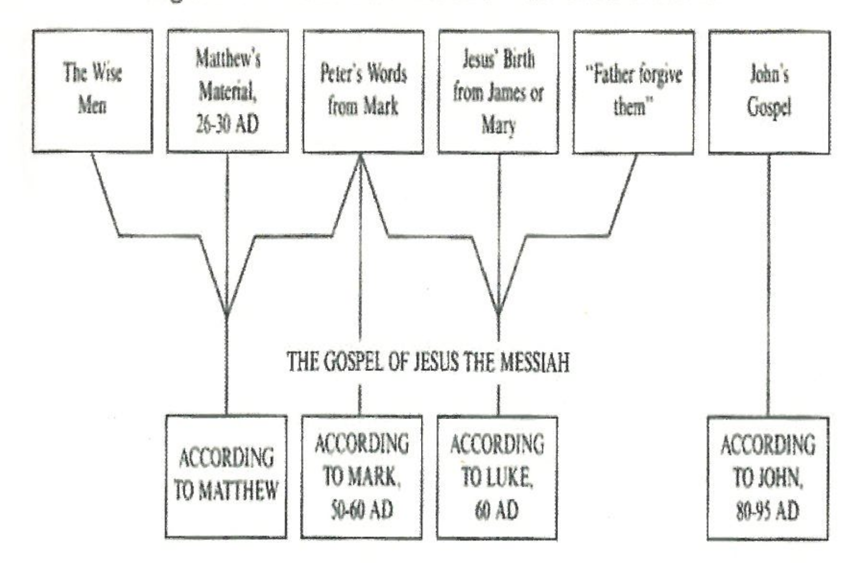
(1) مرقس 17: 9.
(2) متّى 15: 17.
(3) مرقس 38: 9-39.
(4) متّى 51: 26.
(5) مرقس 26: 14.
(6) لوقا 50: 22.

سلطة أكثر، لم يشف المسيح في نظره الأبرص ولا أحيا ميتاً، ولكن مسيحيي أنطاكية أرادوا ألا يكون المسيح أقل من آلهة الوثنيين، فوساطة المجتمع المسيحي تجعلنا - في نظره - نشك في المسيح حقاً مما نُسب إليه فعله.

لكن **Dibelius** لا يشاطر **Bultmann** شكه، وإنما يظن أن الأمثال في أصلها صادرة من شهود عيان، من دون أن نغفل الدور الذي قام به هؤلاء في شرح أقوال المسيح وأمثاله، فالمسيح قال: «ها هي أمي وإخوتي»، ومن أجل جذب مستمعيه أضاف المبشر بهذه الكلمات: «لأن من يعمل بمشيئة الله هو أخي وأختي وأمي»[1]، أما قوله: «ما جئت لأدعو الصالحين بل الخاطئون» فقد أضاف إليه المبشر: «لا يحتاج الأصحاء إلى طبيب، بل المرضى»[2]، وفي بعض الأحيان يقوم الإنجيلي بإضافة فقرات تفسيرية، فالمسيح قال: «أتنتظرون من أهل العريس أن يصوموا والعريس بينهم؟، فما دام العريس بينهم، لا يقدرون أن يصوموا»، فدل قوله على النهي عن الصوم، لكن التلاميذ الأوائل كانوا يصومون، ولإزالة هذا التناقض أضاف الإنجيلي: «ولكن يجيء وقت يرفع فيه العريس من بينهم، وفي ذلك الوقت يصومون»[3]، ويعزو **Dibelius** هو الآخر هذه التغييرات إلى فعل المجتمع الذي نشأت فيه وتأثيره، فأرجع الحديث عن المعجزات إلى الأثر اليهودي أو الهلنستي بحسب المعجزة المذكورة، فنسب معجزة «قانا» إلى وسط هلنستي، لأن تكثير الخمر من عمل إله الخمر **Dionysios**.

ماذا يبقى من هذه الأناجيل إذا حذفنا كل هذه الإضافات التي أدخلها كل مجتمع مسيحي؟، يجيب الأب **Benoit** عن هذا السؤال بقوله: «يبقى الشيء القليل، يسوع الجليلي الذي عدّ نفسه نبياً، وعلّم ودعا بهذه الصفة إلى أن مات ميتة مؤسفة، أما غير ذلك من ألوهية ومهمة خلاصية وقيامة من بين الأموات فكل ذلك خيال محض، فرضه تطور العقائد والعبادات، وغُلّف بتقاليد أسطورية، تكونت بسبب التبشير والصراعات التي عرفتها المجتمعات المسيحية الأولى»[4].

(1) مرقس 35: 3.
(2) مرقس 17: 2.
(3) مرقس 19: 2-20.
(4) P. Benoit, « Reflextion sur la Formgeschichtliche methode »; Exégèse et théologie; Paris; 1961; p. 46.
نقلاً عن:
Harrington Wilfrjd; Nouvelle untroduction à la bible; op. cit. pp. 653-654.
لقد استفدت من هذا الكتاب الشيء الكثير، وكان لي مرجعاً أساسياً في هذا المبحث خصوصاً.



المبحث الثاني: نقد إنجيل يوحنا

المطلب الأول: التعريف بالقديس يوحنا والإنجيل الرابع

لا يختلف اثنان في أن إنجيل يوحنا يتميز من باقي الأناجيل الثلاثة الأولى، فهو آخر الأناجيل كتابة، لذلك لا نجده يكرر ما ورد فيها، بل يكملها، فبينما اهتمت الأناجيل السنوبتية بخدمة السيد المسيح في الجليل، ولم تعرض إلا رحلة واحدة له في أورشليم في الأسبوع الأخير من حياته على الأرض، اهتم هذا الإنجيل أكثر بخدمة السيد المسيح في اليهودية وأورشليم والهيكل، لهذا دعا بعضهم الأناجيل الأولى بالجليلية، أما إنجيل يوحنا فيُدعى «الإنجيل الأورشليمي».

وفي الوقت الذي قدمت لنا الأناجيل الأولى معاملات السيد المسيح وأحاديثه مع عامة الشعب بلغة البساطة، اهتم «الإنجيل الأورشليمي» أكثر بحوارات المسيح مع علماء اليهود وزعمائهم وعامتهم، ما دفع بعض الدارسين إلى القول إن مسيح الأناجيل السنوبتية يكاد يكون غير مسيح «الإنجيل الأورشليمي»[1]، الشيء الذي جعل الكثيرين ممن عكفوا على

(1) القمص تادرس يعقوب ملطي، الإنجيل بحسب يوحنا، القاهرة، كنيسة الشهيد مارجرجس باسبورتنج، المطبعة الأنبا رويس (الأوفست)، الطبعة الأولى، 2003، ص 21، بتصرف نقلاً عن الموقع:
http: //www. arabchurch. com/newtestament_tafser/john. htm.

دراسة العهد الجديد عموماً والأناجيل خصوصاً يفردون لهذا الإنجيل فصلاً مستقلاً، يدرسونه فيه بمعزل عن الأناجيل الثلاثة الأولى المسماة سنوبتية، أي المتوافقة.[1]

وأول ما يثير فضول الباحث في إنجيل يوحنا هو معرفة شخصية كاتبه، وقد اعتاد التقليد المسيحي على نسبة هذا الإنجيل إلى يوحنا الحواري ابن زبدي الملقب بابن الرعد[2]، أحد التلاميذ الأولين الذين دعاهم يسوع لاتباعه مع أخيه يعقوب بن زبدي والأخوين سمعان الملقب ببطرس وأندراوس، وجميعهم كانوا يعملون صيادين بالبحر[3]، ويستدل التقليد المسيحي في ادعائه هذا على شهادات المسيحيين الأوائل، أولها شهادة القديس **Irénée** الذي نسب في كتابه **Adversus Haereses** نحو 180م هذا الإنجيل إلى يوحنا الحواري الذي كتبه بمدينة أفسس[4]، لكن بالرجوع إلى إنجيل يوحنا لا نجد فيه إشارة واضحة إلى مؤلفه، وكل ما ورد فيه أن التلميذ الذي أحبه يسوع « هو الذي يشهد بهذه الأمور ويدوّنها»[5]، ويظهر أن هذا التلميذ نفسه لم يكتب بيده هذا الإنجيل، بل شخص آخر، بدليل التعليق الوارد بعد ذلك مباشرة، «ونحن نعرف أن شهادته صادقة»[6].

ويعتمد القائلون إن يوحنا على كونه أحد التلاميذ المقربين الذين شهدوا الساعات الأخيرة للمسيح وهو على الصليب، وادّعوا أنه لا يمكن أن يكون بطرس، لأنه ذكر معه أكثر من مرة[7]، ولا يمكن أن يكون يعقوب، لأن هذا الأخير لقي حتفه على يد هيرودوس[8] تحقيقاً للنبوءة الواردة في إنجيل يوحنا[9]، بينما أشارت نبوءة يوحنا الأخرى[10] إلى أن التلميذ الذي أحبه يسوع سيعيش زمناً طويلاً، وقد جاء ذكره في سبعة مواضع[11].

(1) من هؤلاء النقاد نذكر خصوصاً الإمام ابن حزم الذي خصص سبعين فصلاً في نقد الأناجيل، عشرون منها في نقد إنجيل يوحنا، وقد عدّ ابن حزم هذا الإنجيل «أعظم الأناجيل كفراً وأشدها تناقضاً وأتمها رعونة»، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 161.

(2) مرقس 16: 3.

(3) متّى 18: 4-22.

(4) Harrington Wilfrid, Introduction à la Bible, Op. Cit. pp. 937 -938.

(5) يوحنا 24: 21.

(6) يوحنا 24: 21.

(7) يوحنا 23: 13، يوحنا 2: 20، يوحنا 7: 21، يوحنا 20: 21.

(8) أعمال الرسل 2: 12.

(9) يوحنا 18: 21-19.

(10) يوحنا 21: 21-24.

(11) يوحنا 23: 13، يوحنا 26: 19، يوحنا 2: 20، يوحنا 7: 21، يوحنا 20: 21، يوحنا 23: 21، يوحنا 24: 21.

وتبقى هذه الادعاءات أقوالاً ظنية مجردة من كل برهان علمي، فإنجيل يوحنا لم يذكر من التلميذ المحبوب، وليس هناك دليل على أنّ المراد بالتلميذ المحبوب هو يوحنا، ولو سلّمنا جدلاً بأن التلميذ هنا هو يوحنا بن زبدي لما كان هناك ما يدل من هذه العبارة على أن الكاتب هو يوحنا، وكل ما في المسألة أن المقصود بالمكتوب هنا هو ما قيل قبل ذلك بأن هذا التلميذ الذي يحبه المسيح شاع أنه لن يموت، ولا يجزم أنّ المقصود هو كتابة الإنجيل كله، وحتى لو فرضنا جدلاً أنّ اسم الكاتب موجود بكل وضوح، فلا يمكن عده دليلاً، لأنه لا يستبعد أن يقوم أحد بتلفيق هذا الإنجيل، ثم ينسبه إلى أحد الحواريين، فوجود الاسم فحسب لا يعني صحة النسبة وحقيقتها.

وها هما إنجيلا بطرس وتوما من الأبوكريفا يحملان اسم كاتبيهما صراحة، كما في الفصل الرابع عشر من إنجيل بطرس، (وأنا سمعان بطرس وأخي أندرواس أخذنا شباكنا وذهبنا إلى البحر)، وفي مقدمة إنجيل توما[1]: (هذه هي الأقوال السرية التي تكلم بها يسوع المسيح وديديموس يهوذا توما هو الذي نظمها، وألّف بينها، وصاغها كتابة)، فهذان قول وشهادة يدلان على أن الكاتبين هما بطرس وتوما الحواريان، ومع ذلك لا يؤمن المسيحيون بأن بطرس الرسول وبأن توما الرسول هما الكاتبان، ولا يؤمنون بأن هذين الإنجيلين قانونيان، بل يقولون عنهما إنهما منحولان ومزيّفان، فلو قلنا لهم: إن اسم الكاتب بطرس موجود صراحة، والإشارة إلى أن كاتب إنجيل توما ثابتة، فسيكون جوابهم أنّ هناك شخصاً آخر كذب على لسان بطرس وتوما، وتكلم باسميهما، فهم لا يعدّون أن وجود الاسم وحسب دليل على كشف هوية الكاتب، فيكون كلامهم هذا ينطبق على إنجيل يوحنا ولا فرق، وبهذا تكون حجتهم باطلة من أساسها.

ولقد اختُلف في مؤلف إنجيل يوحنا «وحقيقة اسمه، فظن بعضهم أنه يوحنا الزبدي أحد حواريي عيسى الوارد ذكره في الأناجيل السنوبتية، وقال آخرون إنه شخص مجهول، انتحل شخصية يوحنا الزبدي الحواري، وكتب الإنجيل باسمه، وعموماً فإن تاريخي مولده ووفاته مجهولان»[2]، وإنكار نسبة هذا الإنجيل إلى يوحنا ليس بالشيء الجديد، فالقديس **Epiphane** أشار إلى بعض الهراطقة الذين يرفضون هذا الإنجيل، وسمّاهم

(1) The Gospel According to Thoma, Translated by A. Guillaumont, H. Puech, G. Quispel, W. Tiu, and Abd Almasih, Leiden, E. J. Brill, London, Collins, 1959 p. 3.
نقلاً عن:
الشفيع الماحي أحمد، رواية توما للإنجيل بين رواية غيره من الحواريين، بيروت، دار الوراق، دار النيريين للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2003م/1424 هـ، ص 22.

(2) Thedor Zahan, Introduction to the new testament, New York, 1909.
نقلاً عن عزية علي طه، منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 175.

Les Alogiens لإنكارهم القول «بالكلمة» «**Logos**»، وقد كان هؤلاء ينكرون نسبة هذا الإنجيل ورسائل يوحنا ورؤياه أيضاً إلى يوحنا الحواري، ونسبوا هذه الكتب كلها إلى هرطقة أخرى تنسب إلى صاحبها «**Cerinthe**» الذي عاصر يوحنا، وكانوا يرون أن هذه المكتوبات لا يجوز أن تُقرأ في الكنيسة، لأنها تناقض كتب الرسل الآخرين، ومن ثم لا يجوز عدّ هذا الإنجيل وباقي الرسائل إلهية[1]، وتعدّ الفرقة الأبيونية المنسوبة إلى «**Ebion**» من الفرق المسيحية الأولى التي رفضت الإيمان بهذا الإنجيل، كما رفضت القول بألوهية السيد المسيح أيضاً، إذ «كانت تظن أن عيسى عليه السلام إنسان فقط ولد من مريم ويوسف النجار مثل الناس الآخرين، (و) كانت تسلم من كتب العهد العتيق التوراة فقط، وكان عندها من العهد الجديد إنجيل متّى»[2]، ورفض «**Theodotus de Byzance**» وفرقته الاعتراف بإنجيل يوحنا ورؤياه لعدم ثبوت صحة نسبتهما إليه، أما «**Julien**» فيتهم يوحنا بإدخاله في إنجيله ما ليس في المسيحية، حيث يقول: «لم يجرؤ متّى ومرقس ولوقا وحتى بولس على تأليه يسوع المسيح، كما فعل يوحنا»[3]، أما القديس **Irenée** فكان يرى أن ما يُقوِّي ادعاء «**Les Alogiens**» عن إنجيل يوحنا اعتماد الغنوصيين عليه، حين رأوا فيه التعبير عن عقائدهم[4].

إضافة إلى أن إنجيل يوحنا كُتب في «وقت متأخر أي حوالي العام (110-130م)، فيستحيل أن يكون يوحنا بن زبدي بقي حياً حتى ذلك التاريخ، وإذا افترضنا أنه بقي حياً فيستحيل الظن أنه انتظر نحو ثمانين عاماً بعد رحيل المسيح، كي يكتب السفر المسمى باسمه بعد أن تجاوز المائة عام من عمره»[5]، وينفي كثير من النقاد أن يكون إنجيل يوحنا من عمل أحد الحواريين الذين كانوا شهود عيان لحياة المسيح، ولكنه من عمل فيلسوف صوفي غنوصي من أفسس، اختلق معجزات وأقوالاً ونسبها إلى المسيح، ثم قام باستثمارها جيداً من أجل دعم أطروحته المغرية والشائقة[6]، وقد عدّه شارل جينيبير «أحد الآسيويين الذين تأثروا بفيلون»[7].

---

(1) SIMON Richard, Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, Op. Cit. p. 97.

(2) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 925-926.

(3) SIMON Richard, Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, Op. Cit. p. 99.

(4) Ibid, p. 99.

(5) الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، دمشق، دار الفكر، 1421هـ/ 2000م، الطبعة الأولى، ص 62.

(6) M,-J. Lagrange, Le réalisme historique de l'évangile selon saint Jean, Revue Biblique, N° 3, Juillet 1937, p. 21.

(7) شارل جينيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة 1998، ص 144.

أما زمن كتابة إنجيل يوحنا فيقول عنه **Richard Simon**: «لا يمكننا تحديد الزمن الذي كتب فيه يوحنا إنجيله، وكل ما نعرفه أنه آخر الأناجيل كتابة»[1]، وعن مكان كتابته يخبرنا نقلاً عن القديس **Irenée** أن يوحنا نشر كتابه بأفسس، حيث كان مقامه، من دون أن يشير إلى زمن كتابته، ولا الأسباب التي دعته إلى ذلك[2]، «وقد نادى يوحنا بالإنجيل في آسيا الصغرى، ولاسيما في أفسس، ونمت الكنائس السبع التي أنشأها بطرس برعايته ما مكن له أرضية لنشر عقائد إنجيله الخاصة، (رؤيا يوحنا 11: 1)، وقد نُفي في حكم دوميتانوس العاهل الروماني إلى جزيرة بنطس، وهناك تجلت عليه مناظر الرؤيا، وفي سنة 96م أطلق سراحه، ورجع إلى أفسس، وكان الهم الرئيس ليوحنا إثبات أزلية المسيح، ودحض بدعة الأبيونيين أو النصارى الذين يدّعون أن المسيح لم يكن قبل مريم، بينما يقول المسيح: قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن»[3].

وتختلف الآراء في التاريخ الذي كتب فيه يوحنا بشارته بين ثلاثة آراء:

- الرأي الأول يقول: إن يوحنا كتب بشارته قبل عام 70 ميلادية.

- الرأي الثاني يقول: إن يوحنا كتب بشارته بعد عام 175 ميلادية.

- الرأي الثالث وهو الأرجح أن الزمن الذي كتب فيه يوحنا بشارته هو بين عامي 90 – 115 ميلادية.

ويتميز إنجيل يوحنا من باقي الأناجيل في أسلوبه ولغته ومواضيعه العقائدية، فلا شك في أن يوحنا كتب إنجيله بعد اطلاع كبير على الأناجيل الأخرى[4]، «وإن كان الإنجيل بحسب يوحنا يختلف عن الأناجيل السنوبتية المتشابهة أو الإزائية، متّى ومرقس ولوقا **Synoptic Gospels**، فإننا لا نستطيع أن نبتره عنها تماماً، إذ يفترض معرفة الإنجيلي يوحنا للأناجيل الثلاثة السابق كتابتها أو على الأقل للتقليد الذي اعتمدوه»[5].

---

(1) SIMON Richard, Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, Op. Cit. p. 95.

(2) Ibid. p. 96.

(3) الحمد محمد عبد الحميد، التوحيد والتثليث في حوار المسيحية والإسلام، دمشق، دار الطليعة الجديدة، الطبعة الأولى، 2003م، ص 97-98.

(4) يدل على ذلك ما أشار إليه ابن حزم في كون يوحنا قام بترجمة إنجيل متّى من العبرانية إلى اليونانية، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 13.

(5) القمص تادرس يعقوب ملطي، الإنجيل بحسب يوحنا، مرجع سابق، ص: 11 نقلاً عن الموقع:
http: //www. arabchurch. com/newtestament_tafser/john. htm.

ويقول موريس بوكاي عن اطلاع يوحنا على الأناجيل الأخرى: «وقد ندرك أنه كان يمكن يوحنا، وقد كتب إنجيله بعد الإنجيليين الآخرين اختيار بعض الأخبار الجديدة بخدمة وجهة نظره»[1].

ولما وجد يوحنا هذه الأناجيل اهتمت بالجانب البشري[2] لشخص المسيح أراد مخالفتها بالتركيز على إبراز ألوهيته[3]، إذ يظهر هدفه هذا في قوله: «أما الآيات المدونة هنا فهي لتؤمنوا بأن يسوع هو المسيح، ابن الله، فإذا آمنتم نلتم باسمه الحياة»[4]، إن إنجيل يوحنا بحسب قول **Clement D'Alexandrie** إنجيل روحاني من فعل الروح القدس الذي أضاء بصيرة يوحنا، حتى تمكن من إبراز سبب مجيء يسوع إلى الأرض، وتروي إحدى الأساطير أن يوحنا كتب إنجيله استجابة لطلب إخوته، بعد أن قضى بعض الأيام صائماً امتلأ بعدها بالروح القدس، وكتب إنجيله مبتدئاً بقوله: «في البدء كانت الكلمة»[5].

واهتم إنجيل يوحنا بالتفكير في معنى التجسد، وفي رسالة ابن الله الأرضية، وقد انفرد هذا الإنجيل بذكر عدد من الحوادث غير الواردة في الأناجيل المتماثلة (**synoptiques**)، من ذلك ما فعله عيسى في أول كرازته في عرس قانا مثلاً، أو ما حصل له حين كان يوحنا ابن زكريا يعمّد في الأردن، كما عدّل مؤلفه عن افتتاح كتابه بذكر كيفية ميلاد عيسى بن مريم العذراء، وإنما أقبل على ذكر ميلاده الإلهي[6].

أما من حيث الأسلوب فيختلف إنجيل يوحنا عن غيره من الأناجيل، فمصطلحاته وعباراته تتلاءم أكثر مع موضوعاته، ويظهر الأثر الآرامي فيه بوضوح لاشتماله على كثير من الكلمات الآرامية التي ترد دائماً متبوعة بتفسير، فبيّن أن كلمة «رابي» تعني «معلم»[7]، وأن معنى كلمة «مسيا» هو «المسيح»[8]، و«كيفا» تعني «صخراً»[9]، و«سلولم» معناها

---

(1) موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، مرجع سابق، ص 92.

(2) ركز متّى على إبراز أن يسوع هو الملك الموعود، وأبرز مرقس أنه خادم الله، وعمل لوقا على إظهار أنه ابن الإنسان، أما يوحنا فسعى إلى إظهاره ابن الله، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، القاهرة، شركة ماستر ميديا، الطبعة الأولى 1997م، ص 2259.

(3) **SIMON Richard, Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, Op. Cit. p. 96.**

(4) متّى 31: 20.

(5) **SIMON Richard, Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, Op. Cit. p. 97.**

(6) الشرفي عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، تونس الدار التونسية للنشر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، السلسلة السادسة، المجلد XXIX، 1986م، ص61-62.

(7) يوحنا 38: 1.

(8) يوحنا 41: 1-42.

(9) يوحنا 25: 4.

«الرسول»[1]، و«ربوني» معناها «معلم»[2]، وأن «البلاط» يسمى بالعبرية «جباثا»[3]، وأن كلمة «الجمجمة» تسمى بالعبرية «جلجثة»[4]، وأن البركة التي لها خمسة أروقة تسمى بالعبرية بيت زاتا[5].

نتيجة لذلك عدّ بعض النقاد أن أصل هذا الإنجيل كان باللغة الآرامية، بينما رأى بعضهم في ذلك دليلاً على أن صاحبه كان يتحدث الآرامية والإغريقية، ويفكر بهما على السواء من دون إغفال الخلفية السامية التي كانت لصاحبه.

أما من الناحية الأدبية فالقراءة الأولية لهذا الإنجيل توحي بتناسق بين فقراته وموضوعاته، لكن قراءته المتأنية مكنت النقاد من اكتشاف غير ذلك، حيث لاحظوا بعض الفقرات التي لا تتناسق مع السياق العام للنص، فالنص الوارد في يوحنا 22: 3-30 يقطع سياق الكلام، فالمفروض أن يوضع بين الفقرة 12 و13 من الإصحاح الثاني، ليصبح الترتيب: يوحنا 1: 2-12 (يسوع بالجليل)، يوحنا 22: 3-30 (يسوع باليهودية)، يوحنا 13: 2 (يسوع بأورشليم)، الأمر نفسه في الإصحاح السادس، فيجب أن يوضع بين الإصحاح الرابع والخامس، ليكون الترتيب: يوحنا 54: 4 (يسوع بالجليل)، يوحنا 1: 6 (يسوع يعبر بحيرة طبرية)، يوحنا 1: 5 (يسوع يصعد إلى أورشليم)، يوحنا 1: 7 (يسوع يعود إلى الجليل).

أما الفقرات يوحنا 15: 7-24 فمكانها بعد يوحنا 47: 5، لأن هذه الفقرات تعدّ تتمة للموضوع الوارد في الإصحاح الخامس، وفي الوقت نفسه تقطع الكلام بين يوحنا 14: 7 ويوحنا 25: 7؛ والملائم أن يقرأ النص من يوحنا 19: 10-29 بعد يوحنا 41: 9، لأن كلا النصين فيه حديث عن الانقسام بين اليهود بسبب شفاء المسيح للأعمى، تدل على ذلك الإشارة الواردة في يوحنا 21: 10، كما تمثل الفقرة يوحنا 30: 10 نهاية منطقية ليوحنا 18: 10[6].

ويرفض بعض النقاد هذه الملاحظات المتعلقة بترتيب بعض الفقرات، لاتفاق كل مخطوطات إنجيل يوحنا على الترتيب الحالي، ويرجعون الخروج عن السياق فيها إلى تعدد مراحل تكون إنجيل يوحنا، فقد تحدث **R. E. BROWN** عن بعض المراحل التي

---

(1) يوحنا 7: 9.

(2) يوحنا 16: 20.

(3) يوحنا 13: 19.

(4) يوحنا 17: 19.

(5) يوحنا 2: 5.

(6) **Wilfrid Harington, Nouvelle introduction à la Bible, op. cit. p. 947.**

استغرقها جمع إنجيل يوحنا في قوله: «لقد قام شخص بارز في الكنيسة الأولى بالتعليم والتبشير بيسوع اعتماداً على المواد التي وفرتها التقاليد الشفهية عن يسوع، لكن بعد أن طبعها بطابعه الخاص سواء من الناحية اللاهوتية أم التعبيرية إلى أن جاء يوم جمع فيه الأهم في تعاليمه وتبشيره في إنجيله محافظاً على سلسلة التقاليد من تعميد وآلام وموت وقيامة، ونظراً إلى متابعته لعملية التعليم والتبشير آمن بضرورة إعادة نشر إنجيله مرة ثانية، وإغنائه أكثر بأفكار تجيب عن الأسئلة المستجدة، وبعد وفاة هذا الشخص قام أحد تلامذته بتحرير نسخة ثالثة ونشرها، فلم يدخل هذا المحرر الأفكار التي تركها معلمه فحسب، ولكن أدخل أيضاً أفكار مساعدي معلمه»[1]، واعتماداً على هذا القول جعل **Wilfrid Harrington** عدد المراحل التي قطعها تكوُّن إنجيل يوحنا خمس مراحل هي:

المرحلة الأولى: تتمثل في مجموعة من التقاليد الشفهية، تضمنت أقوال السيد المسيح شبيهة بالمواد التي ساعدت في تكون الأناجيل السنوبتية، لكن من مصدر مخالف.

المرحلة الثانية: دامت عشرات السنين، جرى خلالها فرز هذه المواد وتعديلها وجعلها على نمط أحاديث وخطب منسوبة إلى المسيح، أخذت صورتها النهائية بفعل التعليم والتبشير، وفي نهاية هذه المرحلة بدأت عملية التدوين على يد مجموعة من الكتاب، ما يفسر وجود تلك المقاطع الخارجة عن السياق مثل الفصل الحادي والعشرين، وعلى كل حال فالظاهر أن إنجيل يوحنا نابع من مصدر واحد رئيس، هو بلا شك مدرسة لاهوتية، عمل أفرادها على إعداد هذا الإنجيل بتوجيه من معلم المدرسة وروائدها.

المرحلة الثالثة: اعتماداً على هذه المادة جرى إعداد النشرة الأولى للإنجيل بإشراف معلم هذه المدرسة.

المرحلة الرابعة: جرى خلالها نشر نسخة ثانية منقحة ضمّنها معدّها إجابات عن الأسئلة المثارة من الأطراف المختلفة، أسئلة تلاميذ يوحنا، أسئلة الفريسيين والكتبة.

المرحلة الخامسة: مرحلة نشر آخر نسخة إنجيلية، أعدها أحد التلاميذ المقربين للإنجيلي، اتفق النقاد على تسميته «المحرر»، وحددوا دوره في جمع العناصر التي لم تجد بعد مكاناً في إنجيل معلمه مع الحفاظ على الخصوصيات «اليوحانية».

---

(1) R. E. BROWN, The Gospel according to John (I-XII), New York, 1966, p XXXVIII-XXXIX.

نقلاً عن:

Wilfrid Harington, Nouvelle introduction à la Bible, op. cit. p. 949-950.

بعيداً عن كل النظريات الخاصة بتكون إنجيل يوحنا، يتضمن هذا الأنجيل فقرات لم تكن من مشتملات النص الأول، وأثارت جدلاً بين صفوف النقاد قبولاً ورفضاً، ومن النصوص الأكثر إثارة للجدل نذكر ثلاثة:

1. يوحنا **53 : 7** إلى يوحنا **11 : 8**، وهي الفقرات التي ورد فيها الحديث عن المرأة الزانية، وسبب رفض هذه الفقرات راجع إلى عدم وجودها في كثير من المخطوطات، ولهذا السبب عدّ القديس **Jerôme** قصة المرأة الزانية قصة مضافة إلى إنجيل يوحنا، وليست أصلية فيه، ويخبرنا **R. Simon** [1] أن الناقد **Maldonat** قام بتفحص كثير من شروح الآباء القدامى للعهد الجديد وكثير من المخطوطات الإغريقية، واعترف بأن هذه الفقرات ليست إلا في واحد منها، وأشار إلى عدم وجود هذه القصة في المخطوطات القديمة للفاتكان، ولا في سلسلة الآباء الإغريق الثلاثة والعشرين، ولا ضمن النصوص التي قام بطبعها كل من **Chrysostome, Origene، Theophylacte, Nonnus, Clement d'Alexandrie** مع أن **Theophylacte** و **Chrysostome** قاما بتفسير إنجيل يوحنا كاملاً، ويضيف **Maldonat** أنه ليس بين الكتاب والمفسرين الذين كتبوا عن إنجيل يوحنا أحد عرض لقصة المرأة الزانية سوى **Euthymius**، وهو من المتأخرين، وعرض لهذا النص على نحو يقلل سلطته الدينية، وأشار في الوقت نفسه إلى عدم وجود هذه القصة في المخطوطات القديمة، وبين ذلك بوضعه علامة التحريف[2] على نص القصة.

وقد حاول **R. Simon** [3] الدفاع عن صحة هذه الفقرات معلناً أن الناقد اليسوعي **Maldonat** مع ما قدمه من ملاحظات نقدية هامة كان يعترف بقانونية هذه الفقرات، حيث كان يقول: يجب ألا نقدم نتائج النقد على سلطة مجمع «ترنت» الذي اعترف بقانونية هذه الفقرات» وإلهيتها، ليس هذا فحسب بل سعى إلى إثبات صحة قصة المرأة الزانية في قوله: «من المؤكد أن عدد المخطوطات الإغريقية التي تضمنت قصة المرأة الزانية يفوق كثيراً عدد التي لا وجود للقصة فيها، وأن من بين تلك التي تضمنتها ما هو قديم جداً كمخطوط **Cambridge** الذي يعدّ أقدم مخطوط نحصل عليه، ولا يمكننا استنتاج أي شيء عن مخطوط **Alexandrin**، لأنه ناقص في هذا المكان، نجد القصة أيضاً مكتوبة بالأحرف الكبيرة في مخطوط قديم محفوظ في مكتبة **M. Colbert** جُلب من

---

(1) R Simon, Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, Op. Cit. pp. 101-102.

(2) يُشار إلى النصوص غير الصحيحة أو المحرفة في المخطوطات القديمة بما يسمى «**Obel**» أو «**Obèle**»، وهو خط أسود، يرسم تحت مقطع محرف إشارة إلى أن هذه الفقرات محرفة أو مشكوك في صحتها.

(3) R Simon, Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, Op. Cit. p. 100.

قبرص»[1]، أكثر من هذا ذهب **R. Simon** يبحث عن أدلة يعضد بها ادعاءه[2]، فيقول إن **Beze** يؤكد أن من بين سبعة عشر مخطوطاً قديماً قرأها واحداً فقط لا يتضمن هذه القصة، ما يجب ألا يشككنا في صحتها[3].

2. الفصل الحادي والعشرون وهو الفصل الأخير في إنجيل يوحنا، ويعدّه الكثير من النقاد فصلاً إضافياً، ليس من وضع الإنجيلي، فهو وضع قبله خاتمة لإنجيله جاء فيها: «وصنع يسوع أمام تلاميذه آيات أخرى غير مدونة في هذا الكتاب، أما الآيات المدونة هنا فهي لتؤمنوا بأن يسوع هو المسيح ابن الله، فإذا آمنتم نلتم باسمه الحياة»[4]، أما ما جاء بعد ذلك فهو بلا شك وضع بعد وفاة الإنجيلي من كنيسة أفسس، وهو في ذلك مثل الفقرات الأخيرة من سفر التثنية، والفصل الأخير من سفر يشوع الموضوعين من السنهدرين، لكن وضع هذا الفصل كان مبكراً قبل انتشار الإنجيل لوجوده في جميع المخطوطات القديمة، لذلك يرى **R. Simon** أن هذا الفصل أصلي في الإنجيل، لكن مكانه ليس في آخر الفصل، وإنما في مكان ما من الإنجيل[5].

ويؤيد قول القائلين بإضافة هذا الفصل بعض الأدلة:

أ- إن الفصل العشرين ينتهي بخاتمة، اشتملت عليها الفقرتان الأخيرتان فيه، وهما بمنزلة الغاية من الكتاب.

ب- إن الفصل الحادي والعشرين يتحدث عن وفاة التلميذ المحبوب.

ج- إن الإشارة الوحيدة إلى «ابن زبدي» جاءت في هذا الفصل، كأن الإنجيلي كان يسعى إلى تفاديها.

ومن أبرز النقاد القائلين بعدم نسبة هذا الفصل إلى كاتب الفصول العشرين الأولى نفسه نذكر **J. Réville** الذي يقول: «ينتهي الإنجيل بالفقرة الحادية والثلاثين من الفصل العشرين، ويكاد الكل يجمع على هذا الفكرة، فالكاتب أنهى كلامه لقرائه بهذه الجملة:

---

(1) Ibid. p. 103.

(2) عدّ **R. Simon** العالم اليسوعي **Maldonat** مقصراً في إثبات صحة هذه القصة من المخطوطات القديمة، فالتزم القيام بذلك، يقول:

«Mais comme ce jesuite (Maldonat) ne parle qu'on general des livres MMS. Qu'il cite, et qu'il ne rapporte point en particulier ce qu'ils contiennent, je tacherai de suppléer à ce déffaut par la recherche que j'ai faite de ces manuscrits avec le plus d'exactitude qu'il m'a été possible», Ibid. p. 101.

(3) Ibid. p. 105.

(4) يوحنا 30: 20-31.

(5) R Simon, Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament, Op. Cit. p. 106.

«وصنع يسوع أمام تلاميذه آيات أخرى غير مدونة في هذا الكتاب، أما الآيات المدونة هنا فهي لتؤمنوا بأن يسوع هو المسيح ابن الله، فإذا آمنتم نلتم باسمه الحياة»[1]، ولا يمكن بعد هذه النهاية الواضحة أن يتابع الإنجيلي كلامه بقوله: «وظهر يسوع لتلاميذه مرة أخرى على شاطئ بحيرة طبرية»[2] [3]. أما **A. Loisy** فيقول: «إن كاتب الإنجيل (يوحنا) لا يمكنه أن يعبر ويفصح على نحو أوضح ومحدد أكثر مما فعل (في يوحنا 31: 20) عن الغاية من إنجيله، التي عدّها إعلاناً لقرائه عن تتمة كتابه، حيث يظهر جلياً أن الكاتب أراد أن ينهي فعلاً ما كتب، فالنهاية موافقة للبداية فإيمان توما ونهاية الإنجيل منسجمان مع مقدمته، أما الفصل الموالي فهو ملحق يعكر انسجام الكتاب»[4].

3. يوحنا 3: 5ب-4 لا تتضمن المخطوطات الجيدة لدى النقاد الإنجيليين هذه الفقرات، ويعدّها بعضهم تفسيراً لفوران الماء الوارد في الفقرة السابعة من الإصحاح نفسه.

وترد هذه الفقرات في الإنجيل مكتوبة بين معقوفتين عدا قصة المرأة الزانية[5].

المطلب الثاني: اللوغوس (Logos)

ليست مقدمة إنجيل يوحنا بأقل إثارة من خاتمته، فكما أثار آخر فصل منه جدلاً بين النقاد في مدى صحة نسبته إلى الكاتب نفسه، أثارت مقدمته أيضاً جدلاً في المصطلح الجديد الذي فضّل صاحب الإنجيل بداية إنجيله به، فمصطلح «اللوغوس»، أي «الكلمة» الذي صدّر به يوحنا إنجيله يعدّ غريباً عن أسفار العهد الجديد، فلا وجود له في أي منها، إذ لم يستعمله أحد ممن تنسب إليهم أسفار العهد الجديد، ومنهم بولس الرسول، فهو مع تأثره بالفلسفة اليونانية وغرابة فكره، لم يستعمل هذا المصطلح إطلاقاً في مجموع الرسائل الأربع عشرة المنسوبة إليه، ولم يرد مصطلح «اللوغوس» إلا مع يوحنا في إنجيله وفي رسالته الأولى وفي رؤياه[6]، وبذلك يكون يوحنا أول من نعت السيد المسيح

---

(1) يوحنا 30: 20-31.

(2) يوحنا 1: 21.

(3) J. Réville, Le quatrième évangile, son origine, sa valeure historique, Paris, 1901, p. 305.
نقلاً عن:

Léon Vaganay, La Finale du quatrième évangile, Revue biblique, N°4, Octobre 1936, p. 512.

(4) Loisy Alfred, Le quatrième évangile, Paris, 1903, p. 924.
نقلاً عن:

Léon Vaganay, La Finale du quatrième évangile, Revue biblique,T. XLV, N°4, Octobre 1936, p. 512.

(5) ترد بعض الفقرات في الأناجيل بين معقوفتين إشارة إلى الشك المحيط بصحتها، مثل مرقس 9: 16-20.

(6) يوحنا 1: 1، رسالة يوحنا الأولى 1: 1، رؤيا يوحنا 11: 19-13.

بهذا النعت الغريب، أما المسيح فما ثبت أنه ادعى لنفسه هذه الصفة، بل كان دائماً يحرص على أن يلقب نفسه بابن الإنسان، حتى في إنجيل يوحنا نفسه.

ومما لاشك فيه أن كاتب إنجيل يوحنا فيلسوف من أفسس، تشبع بالفلسفة اليونانية، وتأثر بالفيلسوف اليهودي فيلون الاسكندري الذي انتشر فكره في هذه الحقبة بين الأوساط اليهودية والمسيحية، خصوصاً منهجه التأويلي والرمزي في تفسير التوراة، ومن الآباء الكنسيين الذين وجدوا في تفسير فيلون الرمزي حلاً للكثير من المشكلات التي أحدثها التفسير الحرفي للتوراة نذكر **Origéne** و **Clément d'aléxandrie**.

وإن كان العهد القديم قد أشار إلى معنيين اثنين لكلمة الله، الأول كلمته التي خلق بها السماوات[1]، والثاني كلمته التي جاءت على لسان أنبيائه الكرام[2]، فقد مزج يوحنا بين المعنيين في مقدمة إنجيله، وزادها صفة الأزلية، وعوض الحديث عن «كلمة الله» أصبح الحديث في إنجيل يوحنا عن «الله الكلمة»، والكلمة بهذا المعنى هي في الحقيقة نتاج للفكر اليوناني الوثني والغنوصي الشرقي، والبحث عنها يجب أن يكون داخل هذا الفكر، أما تلك المحاولات التي يقوم بها المسيحيون لتأصيل المصطلح في العهد القديم، فهي في الحقيقة تأويلات لا تقوم على أسس علمية، والأمر ليس غريباً، فمثل ذلك فعلوا مع عقيدة التثليث، لما ذهبوا يؤصلون لها في أسفار العهد القديم، كقولهم إن في اسم الجلالة «إلوهيم» إشارة للتثليث، وفي ظهور الملائكة الثلاثة لإبراهيم عليه السلام عند بلوط ممراً إشارة إلى التثليث أيضاً[3]، وسيراً على المنوال نفسه حاول **Wilfrid Harrington** أن يؤصل للوغوس عند يوحنا[4]، لما شبهه بما ورد عن الحكمة في سفر الأمثال[5].

«اللوغوس» كلمة إغريقية الأصل ذات معان متعددة، فهي تعني الكلمة المعلنة بالفم، كما تعني الفكرة أيضاً، والفعل الداخلي، وتطلق على الروح أيضاً، وعلى القدرة على التفكير، ويراد بها أيضاً العقل أو العقل الباطن، فقصر معناه على «الكلمة» فقط لا يعبر على نحو واضح عن معناه في الفكر اليوناني[6].

وسنحاول تحديد بعض معاني «اللوغوس» في هذا الفكر على نحو مقتضب، ثم نتتبعه عند «فيلون الإسكندري» لأنه أحد اليهود المتأثرين بالفلسفة اليونانية القائلين «باللوغوس»، والذين أثروا على نحو واضح في المفكرين المسيحيين الأوائل.

---

(1) التكوين 1: 1، 3، 6، 9، المزمور 33 (32): 6.
(2) عموس 1: 3، إرميا 4: 1، حزقيال 3: 1.
(3) تكوين 18: 1.
(4) Wilfrid, HARRINGTON, Nouvelle Introduction à la Bible, op. cit. p. 984.
(5) الأمثال 8: 22-23.
(6) Wilfrid, HARRINGTON, Nouvelle Introduction à la Bible, op. cit. p. 983.

يعدّ الفيلسوف «هيريقليطس» **Héraclite** من أول الفلاسفة اليونان القائلين بوجود «اللوغوس»، وقد لقبه القديس **Justin** «بالمسيحي» عند قراءته لقولته: «إن الكلمة (اللوغوس) كانت منذ الأزل، وتكلم إلى الناس بلغة لم يريدوا أن يفهموها»[1]، وتختلف المعاني المعطاة «للوغوس» عند هيريقليطس بحسب السياق الذي ترد فيه، فقد جاءت بمعنى «الكلمة» في قوله: «يخالف الناس الكلمة مع أنها هي التي تدبر الكون، وتتحكم في سلوكهم وكل ما يواجهونه في حياتهم»[2]، وجاء في معنى «العقل مقياس الحقائق» في قوله: « ليس من الحكمة الاعتراف بمجرد سماع كلامي، ولكن بالعقل مقياس الحقائق»[3]، وجاء في معنى «القوة الجامعة بين الأضداد ومبدأ الفصل بين الأشياء أيضاً»[4]، ومع ذلك يبقى معنى «اللوغوس» عند هيريقليطس غامضاً، فهو الذي يدير الكون بقضائه، وهو شريعة وعقل كوني أيضاً، له القدرة على المعرفة وإيصال المعرفة للآخرين.

أما فيلون الاسكندري فقد آمن، لأنه يهودي، «بأن الله هو خالق الكون، وآمن في الوقت نفسه، لأنه فيلسوف غنوصي، بوجود وسائط بين الله والخلق، وقوله هذا ناتج من تأثره بأفلاطون، وأهم هذه الوسائط هو «اللوغوس» الذي بوساطته تمكن الله من تدبير العالم»[5].

ويرى فيلون أن «اللوغوس» كان وسيطاً في خلق العالم، وقد اتبع في قوله هذا، كما سبقت الإشارة إليه، أفلاطون الذي جعل المادة مقابل الله، وأنه لا تجوز نسبة الأشياء الناقصة إلى الله، فالله لا يمكن أن يكون على اتصال مباشر بالمادة، وأن خلقه للعالم المادي كان باستعمال «قوى معنوية» ووسائط مكنته من إعطاء كل ذي شكل شكله الملائم، فكان لابد في نظره من وسيط في الخلق سمّاه أفلاطون «روحاً»، وأعطاه فيلون هنا اسم «قوى»، وقد كان فيلون يلجأ إلى هذه «القوى» في كل مرة يعرض فيها تفسير قول التوراة: «لنصنع الإنسان»[6]، حيث يقول: لماذا صيغة الجمع هذه؟، إنه سر!، والتفسير أن هناك مخلوقات لا خير فيها ولا شر كالنباتات وبعض الحيوانات، وهناك مخلوقات لها فضائل كالكواكب وبعض الحيوانات الأخرى، وهناك الإنسان الذي فيه الخيّر والشرير، فالله

---

(1) Marie-Josephe, Lagrange, Vers le Logos de Saint Jean, Revue Biblique, T. XXXII. N°1, 1923, p. 97.
(2) Ibid. p. 101.
(3) Ibid. p. 102.
(4) محمد عبد الحميد الحمد، التوحيد والتثليث في حوار المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص 66.
(5) Marie-Josephe, Lagrange, Vers le Logos de Saint Jean, Revue Biblique, T. XXXII. N°3, 1923, p. 324.
(6) تكوين 1: 26.

خلق الكائنات الخيّرة والتي لا خير فيها ولا شر، لكن من غير الملائم أن يكون مسبباً للشر بخلقه للكائنات الشريرة، فالتجأ إلى مساعدين هي تلك «القوى»، ومع ذلك بقيت هذه «القوى» تقريبية، ينقصها وسيط يمكنه أن يخلق الإنسان على صورته، ويكون وسيطاً حقيقياً وضرورياً بين العالم المادي وخالقه، إنه «اللوغوس» الجامع بين هذه «القوى»، والوسيط في خلق العالم والمحافظة عليه، واستدل فيلون بقول العهد القديم: «إن الله خلق العالم بكلمته»، وقد عدّ هذا «اللوغوس» ابناً لله، بل ابنه البكر، وعدّ العالم مولوداً لله أيضاً، فالخلق في تصوره جرى عبر مرحلتين متزامنتين، فقد ولد الله ابنه «اللوغوس» أو «العقل الأول للعالم»، ومن «اللوغوس» خلق العالم المحسوس، ولم يعدّ فيلون أن «اللوغوس» هو الله، لكنه عدّه إلهاً من درجة ثانية مستشهداً بقول التوراة، يقول فيلون: لماذا قيل: «على صورة الله خلق البشر»[1]، كما لو كان يتحدث عن إله آخر؟، إن هذا النص شديد الحكمة، يقول فيلون: إذ لا يمكن الأشياء الفانية أن تأخذ صورة الله، ولكن صورة إله من الدرجة الثانية، وهو اللوغوس، فمن الملائم أن يُطبع عقل الإنسان بطابع اللوغوس الإلهي، لأن الله الذي كان قبل اللوغوس فوق كل مخلوق[2].

يحاول فيلون في مكان آخر[3] التراجع عن وجود إله من الدرجة الثانية، لأنه قول غير مقبول من الناحية العقائدية عند اليهود، يقول: أعترف بأن المصطلح غير دقيق، لكن يمكن أن نترك هذا الإله للخاطئين والمذنبين من البشر، ويبقى الله إله المتقين والحكماء، ولكن فيلون بهذا التسويغ يسقط في القول بالثنوية، وبوجود إله للخير وآخر للشر.

وقام فيلون بتحديد طبيعة هذا اللوغوس الإله، فعدّه في منزلة بين الله والمخلوقات، فلا هو إله ولا هو مخلوق، ويمكن عدّه مزدوج الطبيعة، الفكرة غير مقبولة، لكنها فكرة فيلون الذي حاول أن يجد لها سنداً من العهد القديم، كقوله: تكلم الله من بين الكروبين مع موسى عليه السلام[4]، ووقف موسى بين الأحياء والأموات[5].

وكما أعطى فيلون «للوغوس» دوراً في خلق العالم، جعل له دوراً في المحافظة على استمراريته، فالمحافظة على الخلق تحتاج إلى اتصال دائم بالمادة، ما أوجب منح هذا

(1) تكوين 1: 27.

(2) Marie-Josephe, Lagrange, Vers le Logos de Saint Jean, Revue Biblique, T. XXXII. N°3, 1923, p. 330-331.

(3) Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Les œuvres de Philon d'Aléxandrie, publié sous le patronage de l'université de lyon, CNRS, De somniis. Lib. I-II Paris, édition du Cerf, 1967, pp. 228-230 (I,665).

(4) الخروج 25: 22.

(5) العدد 16: 27.

الدور أيضاً «للوغوس»، ليصبح هذا الأخير لباساً يكسو الأرض والماء والهواء والنار، وكل ما هو نتاج لهذه العناصر[1].

في مكان آخر نجد فيلون يبرز على نحو أوضح دور «اللوغوس» في المحافظة على العالم، «فاللوغوس» هو الذي يضمن تماسك الكون، فهو مبسوط من مركزه إلى أطرافه ومن أطرافه إلى مركزه، وهو الملم بجميع أجزائه، لأن الله الذي خلق الكون جعل «اللوغوس» الرابطة الصلبة والمتينة لكل شيء[2].

وقد أعطى فيلون «اللوغوس» ثلاث وظائف في علاقته بالله والعالم، وظيفة القيادة، وظيفة الوحي، ووظيفة قسمة عطايا الله[3].

1. وظيفة القيادة: نصت الأسفار المقدسة دائماً على أن الله نفسه هو الذي يهتم بشؤون العالم، فما الذي جعل فيلون، وهو يهودي، يعطي هذه الوظيفة الإلهية «للوغوس»؟.

لقد فرضتها عليه نظريته الغنوصية الأصل، التي تمنع كل اتصال مباشر بين الله والمادة، فكما لم يخلق مباشرة الإنسان لاختلاط الشر والخير فيه، كذلك لا يمكنه قيادة هذا العالم، لأن قيادته تفرض عليه أن يوقع العذاب والعقاب على المذنبين، وهو في نظر فيلون فعل يتنافى وطبيعة الله الخيّرة، ولما كان العقاب وسيلة أيضاً لإقامة العدل، كان لابد من وجود من يقيم العدل وهو «اللوغوس»، ولتسويغ نظريته اعتمد فيلون على أماكن من التوراة، جاء فيها الحديث عن ملك الله الذي يقوم بتبليغ أوامر الله كما لو كان هو الله نفسه، إذ يرد الحديث عن ملك يهو مرة وعن يهو مرة أخرى كما لو كانا شيئاً واحدا، فـ«يهو» ينيب في كثير من الأحيان هذا الملك، ليقوم بالأفعال التي لا يرغب هو نفسه في القيام بها، كبلبلة لغة بناة برج بابل[4]، أو اتصاله بإبراهيم[5].

2. وظيفة الوحي: يرى فيلون أن الله العلي لا يتجلى بذاته خلال نزول الوحي، وإنما ينوب عنه في ذلك ملك يتكلم باسمه وهو «اللوغوس» الذي يأخذ اسم الله، «فاللوغوس»

(1) Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Les œuvres de Philon d'Aléxandrie, publié sous le patronage de l'université de lyon, CNRS, De Fuga et inventione Paris, édition du Cerf, 1967, (I,562).

(2) Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Les œuvres de Philon d'Aléxandrie, publié sous le patronage de l'université de lyon, CNRS, De plantatione, Paris, édition du Cerf, 1967, pp. 5-10 (I,331).

(3) Marie-Josephe, Lagrange, Vers le Logos de Saint Jean, Revue Biblique, T. XXXII. N°3, 1923, p. 339-347.

(4) تكوين 11: 1.

(5) تكوين 18: 1.

ليس هو الله ذاته، ولكن إليه تشير الكتب المقدسة باسم الملك، ففي قصة هاجر والملك ترمز هاجر للتربية الموسوعية، والملك يرمز «للوغوس»، وكلاهما يمثل الله، ومكلف تبليغ إرادته إلى الإنسان، «فاللوغوس» كونه مبلغاً للوحي هو أيضاً نبي.

3. وظيفة تقسيم عطايا الله: أفضل عطية منحها الله للإنسان هي الشريعة الموسوية التي أعطاها لشعب إسرائيل، والتي هي كلمة الله بامتياز، وقد منح الله الإنسان أيضاً قانوناً طبيعياً، لا يقل قدسية عن الشريعة، «واللوغوس» في فكر فيلون هو هذا وتلك، فهو العقل القويم للطبيعة الذي يُكون مؤسسة مقدسة، وهو الشريعة الإلهية الذي بها توزع عطايا الله، وتقسم بين الخلق كل بحسب ما يستحق.

أما عن كيفية تجلي «اللوغوس» فيرى فيلون أنه يتجلى بثلاثة مظاهر[1]:

1. بقوة الخير، فهو القوة الخالقة التي جرى بها الإيجاد، وهو إله النور والحياة.
2. بقوة القدرة التي تهيمن على العالم وتحكمه، وهو رب العدل.
3. بقوة الكلمة التي تضمنت القوى السابقة، وهو ابن الله الحي.

كان فيلون يقول عن أفلاطون إنه موسى، ولكنه يتكلم اليونانية، وجعل فلسفته حقائق احتوى عليها العهد القديم، وتظهر تلك الحقائق عندما تؤول الآيات أو تفسر تفسيراً رمزياً، وهكذا يكون فيلون أول من عدّ نصوص التوراة تتضمن رموزاً لمعان، لا سبيل لإدراكها إلا بالتأويل.

وقد تأوَّل فيلون الكثير من النصوص التوراتية وأعطاها معاني رمزية، لتوافق الفكر اليوناني، وتَرُدَّ بعضاً من الانتقادات الموجهة للشريعة الموسوية من الإغريق، كتمييز الشريعة بين الحيوانات الطاهرة والحيوانات النجسة، وشريعة الختان، وشريعة السبت وغيرها، فيقول عن الأنبياء: إن إبراهيم رمز للعقيدة، ويعقوب بمصارعته للملك رمز للتقشف، وإسحاق الذي اشتق اسمه من الضحك يرمز للسعادة التي وعد الله بها سارة.

وقد أثر فيلون في كاتب إنجيل يوحنا كما يتضح ذلك من بداية إنجيله، وإن كان بعض المسيحيين ينفي ذلك مثل **Harrington Wilfrid** الذي يقول: «وإن كان "اللوغوس" الذي استعمله يوحنا مصطلحا إغريقياً فمصادر يوحنا يهودية ومسيحية، وإن مقدمة هذا الإنجيل ليست بالغريبة»[2]، وهي محاولة مسيحية غير ناجحة تسعى إلى إخفاء الأثر اليوناني والغنوصي الواضح في العقيدة المسيحية.

(1) محمد عبد الحميد الحمد، التوحيد والتثليث في حوار المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص 66-67.
(2) **Harrington Wilfrid, Nouvelle introduction à la bible, op. cit. p. 986.**

المطلب الثالث: مصادر إنجيل يوحنا

أشرنا من قبل إلى أن يوحنا يخالف الأناجيل الثلاثة المتوافقة في الأسلوب والمواضيع وفي الصبغة اللاهوتية، حيث ركز على جانب جديد في شخصية السيد المسيح هو الجانب الإلهي، جاعلاً إياه الكلمة الأزلية التي كانت مع الله منذ البدء، ولا شك في أن هذه الاختلافات ناتجة من اعتماد صاحب هذا الإنجيل على مصادر إضافية، غير تلك التي رجع أصحاب الأناجيل الثلاثة إليها.

وقبل محاولة تحديد هذه المصادر سنحاول إبراز بعض الخصائص التي انفرد بها إنجيل يوحنا، لأن ذلك يساعدنا على فهم هذا الرجل وتحديد مرجعيته الفكرية، وقد سبق لنا في المبحث الذي عرضنا فيه لمعنى اللوغوس الإشارة إلى أن هذا المعنى هو نتاج فكر يوناني أصيل، وأن فيلون الاسكندري وجد فيه ضالته التي وفّق خلالها بين الفكر اليهودي ونظيره اليوناني، كما وجد في التفسير الرمزي الذي تميز به في شرح النصوص التوراتية سبيلاً إلى رفع كل اختلاف بين الفكرين.

وقد سار يوحنا صاحب الإنجيل الرابع، كما سنثبت ذلك من الوقوف على بعض النصوص اليوحانية، على المنهج نفسه الذي سار عليه فيلون، إذ كثيراً ما نجده يلجأ إلى استعمال الرموز في أمثاله للدلالة على أن يسوع هو ابن الله، كما لا نجده يتقيد بمعنى واحد للكلمة نفسها، فاستعماله لكلمة «آية» لم يكن دائماً في معنى الحدث المعجز[1]، ولكن جاءت أيضاً في معنى المقطع من العهد القديم[2]، مخالفاً بذلك الأناجيل الثلاثة التي اقتصرت على معنى المعجزة، وحتى في هذه الحالة فالهدف من إيراد المعجزة يكون مختلفاً، فمعجزة شفاء يسوع للرجل الذي كان أعمى منذ ولادته[3] وردت عند أصحاب الأناجيل الثلاثة لإبراز أن يسوع هو المسيح الموعود[4]، أما الهدف من إيرادها عند يوحنا فهو إبراز الرمز الذي تعنيه، والمتمثل في النور الروحي الذي يعطيه المسيح لغيره كونه نوراً وابناً لله، وللهدف نفسه سعى خلال إيراده لقصة إحياء لعازر[5]، ويبدو أن يوحنا غيّر بعض تفاصيل هذه القصة، حتى يبرز على نحو أكبر التعاليم اللاهوتية التي يعمل على

(1) كما هو الحال لدى يوحنا 11: 2، يوحنا 54: 4، يوحنا 14: 6، يوحنا 18: 12 .
(2) يوحنا 17: 2.
(3) يوحنا 9: 1-12.
(4) متى 9: 27-31.
(5) يوحنا 11.

تلقينها لقارئيه، والتي تقوم أساساً على بنوة المسيح لله، ويلاحظ ذلك من جواب صاحب الإنجيل على لسان «مارتا» عن سؤال يسوع في قوله: «قَالَ لَهَا يَسُوعُ: «أَنَا هُوَ الْقِيَامَةُ وَالْحَيَاةُ، مَنْ آمَنَ بِي وَلَوْ مَاتَ فَسَيَحْيَا، وَكُلُّ مَنْ كَانَ حَيّاً وَآمَنَ بِي فَلَنْ يَمُوتَ إِلَى الأَبَدِ، أَتُؤْمِنِينَ بِهَذَا؟» قَالَتْ لَهُ: «نَعَمْ يَا سَيِّدُ، أَنَا قَدْ آمَنْتُ أَنَّكَ أَنْتَ الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ الآتِي إِلَى الْعَالَمِ»»[1].

وتميز إنجيل يوحنا باستعماله المقصود للعبارات الغامضة، فالعبارات التي أوردها الإنجيلي على لسان يسوع تكون لها دلالات خاصة مخالفة لما يفهمه سامعوه، إذ يأخذها هؤلاء على ظاهرها بينما يقصد بها هو غير ذلك، ولا شك في أن صاحب الإنجيل الرابع من أراد أن يعطيها هذا المعنى الباطني والرمزي، وليس السيد المسيح، ويتضح ذلك من سياق الكلام في حديث المسيح عليه السلام مع اليهود عن هدم الهيكل، حيث ورد الحوار القائل: «فَسَأَلَهُ الْيَهُودُ: «أَيَّةَ آيَةٍ تُرِينَا حَتَّى تَفْعَلَ هَذَا؟»، أَجَابَ يَسُوعُ: «انْقُضُوا هَذَا الْهَيْكَلَ وَفِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ أُقِيمُهُ»، فَقَالَ الْيَهُودُ: «فِي سِتٍّ وَأَرْبَعِينَ سَنَةً بُنِيَ هَذَا الْهَيْكَلُ أَفَأَنْتَ فِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ تُقِيمُهُ؟»، وَأَمَّا هُوَ فَكَانَ يَقُولُ عَنْ هَيْكَلِ جَسَدِه. فَلَمَّا قَامَ مِنَ الأَمْوَاتِ تَذَكَّرَ تَلاَمِيذُهُ أَنَّهُ قَالَ هَذَا، فَآمَنُوا بِالْكِتَابِ وَالْكَلاَمِ الَّذِي قَالَهُ يَسُوعُ»[2]، ولا شك في أن الجملة الأخيرة الواردة في هذا الحوار هي من وضع صاحب الإنجيل، أضافها لسد الفراغ الناتج من عدم إعطاء المسيح جواباً شافياً عن استغراب اليهود، فقام بالجواب والتفسير نيابة عنه، بدليل أنه يقول: « فَلَمَّا قَامَ مِنَ الأَمْوَاتِ تَذَكَّرَ تَلاَمِيذُهُ. . . »، مع أنه لم يشر إلى وجود التلاميذ أصلاً، كما اعتاد فعل ذلك في أماكن أخرى[3].

ونجد في الحوار الدائر بين يسوع ونيقوديموس عن الولادة أن هذا الأخير فهم من الولادة الولادة الحقيقية التي يولدها كل إنسان، بينما قصد يسوع ولادة روحية، يخرج بها الإنسان من الكفر إلى الإيمان، وقد أوضح يوحنا أن السبب في حديث يسوع مع نيقوديموس على هذا النحو الغامض كون هذا الأخير فريسياً من رؤساء اليهود، وعليه أن يفهم كلامه المرموز[4]، والحقيقة أن يوحنا يسعى إلى أن يكون كلام المسيح مرموزاً غامضاً على الجميع، وأن تكون له أبعاد ومعان غير المتبادرة إلى الأذهان، حتى يترك

---

(1) يوحنا 25: 11-27.
(2) يوحنا 2: 23.
(3) لم يشر صاحب الإنجيل الرابع إلى أن تلاميذ المسيح كانوا مرافقين له عند مواجهته لليهود حيث ورد: «واقترب عيد الفصح عند اليهود، فصعد يسوع إلى أورشليم. . »، يوحنا 13: 2، مع أننا نجده أشار إلى وجودهم مع معلمهم في أماكن أخرى كذهابه إلى أورشليم، يوحنا 22: 3.
(4) «أنت معلم في إسرائيل ولا تعرف»، يوحنا 10: 3.

لنفسه مجالاً لتفسيرها على النحو الذي يريد، ففي حديثه المتكرر[1] عن رفع ابن الإنسان لايتضح من السياق ما المقصود فعلاً بالرفع، هل على الصليب أم إلى السماء؟، فجاء يوحنا بتفسير المقصود من هذا الرفع في قوله: «وأنا متى ارتفعت من هذه الأرض جذبت إلي الناس أجمعين، قال هذا مشيراً إلى الميتة التي سيموتها»[2]، فبين الإنجيلي أن المقصود هو الرفع على الصليب، لأنه يرى في الحمل على الصليب رمزاً للصعود إلى السماء.

وفي حديث يسوع مع المرأة السامرية[3] مثل آخر للازدواجية في المعنى، فنجده يتحدث عن «ماء» غير الماء المستخرج من البئر، إذ يتحدث عن ماء رمزي وروحي هو ماء الحياة، بينما لم تفهم المرأة السامرية من كلامه سوى الماء العادي، وشبيه بماء الحياة خبز الحياة[4] اللذان أراد يوحنا أن يجعلهما رمزاً للمسيح نفسه.

إن في هذه الأمثلة التي ضربنا بعضاً من أثر فكر «فيلون» (20ق. م- 45م) رائد الرمزية الذي بلغ صيته حوض البحر الأبيض المتوسط، وكان مرجعاً أساساً لكثير من المسيحيين الأوائل، ولا شك في أن يوحنا كان أحد هؤلاء المتأثرين بفكره.

ونقف هذه المرة مع بعض النظريات النقدية التي سعت إلى تحديد بعض مصادر يوحنا في كتابته للإنجيل الرابع، من دون أن ننسى الصدى الذي خلفته نظرية المصادر الأربعة التي خضعت لها الأسفار الخمسة منذ أستروك، ولقيت نجاحاً فائقاً مع «فلهاوزن»، فقد قام «فلهاوزن» بمحاولة تطبيق مبادئ هذه النظرية نفسها على الأناجيل الأربعة، ونشر سنة 1907م كتابه **developpement et changement dans le quatrieme evangile**، أتبعه في السنة نفسها بعمله **commentaire de Jean**[5]، وحاول في هذين البحثين عرض نظريته بشأن الإنجيل الرابع، والدلالة على أن ما يعرفه هذا الإنجيل من عدم انسجام وتكرار وتناقضات ناتج من عدم وحدة المصدر، وأن الكتاب إما عرف تعديلات متتالية على يد الكثير من الكُتاب، وإما أنه ألّف اعتماداً على مصادر متعددة.

ويرى «فلهاوزن» أن الإنجيل الرابع لم يتكون اعتماداً على وثائق قديمة، كما هو الحال في الأسفار الخمسة، وإنما اعتماداً على وثيقة أصلية، سمّاها (A)، ووثيقة توفيقية

---

(1) يوحنا 14: 3، يوحنا 28: 8.
(2) يوحنا .
(3) يوحنا 4.
(4) يوحنا 6
(5) M. -J. LAGRANGE, Ou en est la dissection litteraire du quatrieme evangile? Revue Biblique,Tome XXXIII, N° 3, 1924, p. 322.

سمّاها (B)، حاول واضع الإنجيل الرابع من هذه الوثيقة الأخيرة التوفيق بين ما ورد في الوثيقة الأصلية وما جاء في التقاليد المسيحية[1]، واعتمد «فلهاوزن» في قوله هذا بعض الملاحظات التي استخلصها من نصوص الإنجيل الرابع، فيرى أن الفقرة الحادية والثلاثين من الإصحاح الرابع عشر تليها مباشرة الفقرة الأولى من الإصحاح الثامن عشر، وليس بين الفقرتين مكان لما وضع بينهما، ولاحظ «فلهاوزن» أن مريم المجدلية ذهبت مسرعة من قبر يسوع إلى سمعان بطرس، لتخبره أنها لم تجد السيد المسيح في قبره[2]، وبعد ذلك نجد أن مريم كانت واقفة عند باب القبر تبكي، من دون أن تسبق الإشارة إلى أنها رجعت إلى القبر[3]، وأن «مارتا» عادت إلى البيت، لتخبر أختها بوجود يسوع، فتوجهت أختها إليه وحدها[4]، وبعد ذلك نجد أن «مارتا» لاتزال مع يسوع أمام قبر لعازر[5].

ويخبرنا الإنجيل الرابع أن بيلاطس أخرج يسوع ليعرضه على اليهود مرتين، من دون أن تجري الإشارة إلى أنه أدخله قبل أن يخرجه المرة الثانية، أما النص المكون من الفقرة الأربعين إلى الفقرة الرابعة والأربعين من الإصحاح التاسع عشر فهو تكرار لما سبق ذكره في النص المكون من الفقرة الخامسة والعشرين إلى الفقرة الثلاثين من الإصحاح نفسه[6].

على هذه الملاحظات وغيرها ارتكز «فلهاوزن» في دعواه، فتوصل إلى أن إنجيل يوحنا مكون من قسمين مختلفين من حيث الأسلوب، القسم الأول يغيب فيه الطابع اليوحاني، وهو مجموعة من الأحاديث المنسوبة إلى السيد المسيح[7]، وفي هذا القسم ورد الحديث عن يوحنا المعمدان من دون تلاميذه، وعن يسوع وأمه وإخوته الذين عاش معهم وآمنوا به[8]، ويتميز برسم مسيرة حياة المسيح في مكوثه بالجليل، ثم مروره بالسامرة وعودته إلى أورشليم ليحيي لعازر، ليُلقى عليه القبض ويساق إلى بيلاطس، ولا ذكر فيه لخيانة يهوذا ولا لإنكار بطرس له، ويتميز أيضاً بالرمزية وقلة المعجزات وإشارته إلى دور الفارقليط كونه رأس الكنيسة في غياب المسيح صاحبها.

(1) Ibid. p. 325.

(2) يوحنا 20: 2.

(3) يوحنا 20: 11.

(4) يوحنا 11: 28.

(5) يوحنا 11: 30.

(6) M. -J. LAGRANGE, Ou en est la dissection litteraire du quatrieme evangile? Op. cit. p. 325-326.

(7) يوحنا 4: 10، يوحنا 13: 4-15، يوحنا 7: 38.

(8) يوحنا 2: 5، يوحنا 7: 3-4.

أما القسم الثاني فيقترب أكثر من الأناجيل السنوبتية، ويهتم بإبراز تعاليم السيد المسيح مع التركيز على شخصية ابن الله وعلى شريعة القربان[1].

ويرى الناقد **spitta** أن صاحب الإنجيل الرابع اعتمد على مصدر أساسي مكتوب هو النص (A)، ويضم شيئاً قليلاً من الإنجيل الحالي، وعرض ليوحنا المعمدان والفارقليط، ولا ذكر فيه للوغوس، وهو في نظره من عمل التلميذ الذي أحبه يسوع، ثم عرف هذا الجزء تعديلات للتوفيق بينه وبين ما ورد في التقاليد المسيحية، فنشأ بذلك المصدر التوفيقي الذي عرف بالنص (B)، ويعتمد **spitta** في ادعائه هذا على التناقضات التي يعرفها الإنجيل وعلى التأويلات المدخلة في النص كالتأويل الذي جعل المقصود بالهيكل المراد هدمه جسد المسيح[2].

ويعدّ **spitta** قصة المرأة السامرية نموذجاً لوجود هذين القسمين، فالفقرات يوحنا 4: 4-7، 9-10، 19-25، 28-29، مأخوذة من القسم (A)، أما الفقرات 11-18 فهي من القسم (B)[3].

ويوافق **A. Loisy** «فلهاوزن» و **spitta** في القول بالنظرية التكميلية، حيث يقول: «أما فيما يتعلق بالمشكل الأدبي فمؤكد أن الإنجيل الرابع عرف تحريراً مركباً ومتعدد العناصر، ليس بمعنى أنه أُلف بناء على وثائق قديمة، ولكن المصدر الأصلي عرف تكميلات وتعديلات صيَّرته على النمط الذي اعترف به القانون»[4]، ويخالفهما في القول إن المصدر (A) تاريخ عرف إضافات لاهوتية وخطباً ومواد تعليمية، ويرى أن الإنجيل الرابع كان في الأصل تأملات، فصاحبه لم يعرف سوى مسيح يمثل له لب العبادة المسيحية مع بعض الإشارات إلى أعمال المسيح، إلا أن هذه الإشارات عن حياة المسيح وأعماله لم تكن كافية لإعطاء تصور حقيقي عنه، فقام محرر مع مطلع القرن الثاني بإضافة المعلومات الناقصة في سيرة المسيح وإدخال التعديلات الضرورية لتكملة الإنجيل الرابع، مثل حياة يوحنا المعمدان، وتحديد مدة دعوة المسيح في ثلاث سنوات ونصف، وجعل وفاته في سن التاسعة والأربعين، مخالفاً بذلك ما ورد في الأناجيل الثلاثة المتوافقة، وتمكن هذا المحرر بمهارته ومعرفته بالكاتب الأصلي أن ينسب هذه الأحداث إلى شاهد عيان، هو التلميذ المحبوب، وحاول دائماً الحرص على عدم الخروج عن الطابع الصوفي

(1) M. -J. LAGRANGE, Ou en est la dissection litteraire du quatrieme evangile? Op. cit. p. 327.

(2) يوحنا 2: 19.

(3) M. -J. LAGRANGE, Ou en est la dissection litteraire du quatrieme evangile? Op. cit. p. 328

(4) Ibid. p. 330.

الذي يتميز به إنجيل يوحنا، وبعد عشرين سنة جرت إضافة الفصل الحادي والعشرين من شخص آخر.

ويستدل A. Loisy على تعدد كتبة الإنجيل ومحاولة بعضهم موافقة الأناجيل السينوبتية تلك الأحداث المتشابهة مثل معجزة تكثير الخبز، ومعجزة عبور البحر، ما جعل النقاد يسمونه «موفقاً»[(1)].

ولاشك في أن صاحب الإنجيل الرابع قد نقل من الأناجيل السينوبتية، إذ نجده يقتبس كثيراً من الرويات، كاقتباسه من إنجيل لوقا سؤال اليهود ليسوع إن كان هو المسيح، إذ نلاحظ من المقارنة بين الحوارين التشابه الكبير بينهما[(2)].

لوقا 66: 22-68	يوحنا 24: 20-25
وَلَمَّا كَانَ النَّهَارُ اجْتَمَعَتْ مَشْيَخَةُ الشَّعْبِ: رُؤَسَاءُ الْكَهَنَةِ وَالْكَتَبَةُ، وَأَصْعَدُوهُ إِلَى مَجْمَعِهِمْ قَائِلِينَ: «إِنْ كُنْتَ أَنْتَ الْمَسِيحَ، فَقُلْ لَنَا!». فَقَالَ لَهُمْ: «إِنْ قُلْتُ لَكُمْ لاَ تُصَدِّقُوا، وَإِنْ سَأَلْتُ لاَ تُجِيبُوا وَلاَ تُطْلِقُونِي.	فَاحْتَاطَ به الْيَهُودُ، وَقَالُوا لَهُ: «إِلَى مَتَى تُعَلِّقُ أَنْفُسَنَا؟ إِنْ كُنْتَ أَنْتَ الْمَسِيحَ فَقُلْ لَنَا جَهْراً». أَجَابَهُمْ يَسُوعُ: «إِنِّي قُلْتُ لَكُمْ وَلَسْتُمْ تُؤْمِنُونَ.

الأمر نفسه نلاحظه في قصة شفاء ابن الرجل الذي من حاشية الملك، وقصة شفاء خادم أحد الضباط، فالتشابه بين القصتين واضح وبيِّن والعبارات المستعملة تكاد تكون نفسها[(3)].

لوقا 3: 7	يوحنا 47: 4
فَلَمَّا سَمِعَ عَنْ يَسُوعَ، أَرْسَلَ إِلَيْهِ شُيُوخَ الْيَهُودِ يَسْأَلُهُ أَنْ يَأْتِيَ وَيَشْفِيَ عَبْدَهُ	هَذَا إِذْ سَمِعَ أَنَّ يَسُوعَ قَدْ جَاءَ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ إِلَى الْجَلِيلِ انْطَلَقَ إِلَيْهِ وَسَأَلَهُ أَنْ يَنْزِلَ وَيَشْفِيَ ابْنَهُ لأَنَّهُ كَانَ مُشْرِفاً عَلَى الْمَوْتِ.

أما الناقد M. Soltau فيرى أن «فلهاوزن» و«لوازي» تجاوزا الهدف المنشود، لأنهما فتَّتا عناصر الإنجيل من دون أن يتمكنا من تحديد مصادره، وأن Spitta حاول إعادة بناء نص قديم لإنجيل يوحنا لم يكن أصلاً.

(1) Ibid. p. 330-331.
(2) M. -E. BOISMARD, Saint Luc et la redaction du quatrieme evangile, revue biblique, 1962, p. 195.
(3) Ibid, p. 199.

وبعد انتقاده لكل هؤلاء يرى Soltau أنه يجب التمييز في إنجيل يوحنا بين جزأين أساسيين، الأول يشتمل على عناصر سينوبتية[(1)] وسبعة نصوص يوحانية[(2)]، عرفت تعديلات الموافقة الروح الهلنستية، أما الجزء الثاني فيشتمل على خطابات السيد المسيح، خاصة خطاباته التوديعية[(3)].

ويستدل Soltau على صدق دعواه بكون فقرات كل جزء تتلاءم معاً بحسب السياق الواردة فيه، وتكوّن مع بعضها تسلسلاً منطقياً، ولتفسير الدمج الذي عرفه هذان الجزآن يظن Soltau أن الإنجيلي بعد تأمل كبير لمجموع الأحاديث المنسوبة إلى السيد المسيح نسج أحاديث جديدة على منوال تلك التي بين يديه محافظاً على خصوصياتها، ومن هذه الأحاديث الفقرات التسع الأولى من الإصحاح السابع، ومن الفقرة العاشرة إلى الخامسة عشرة من الإصحاح الرابع، ومن الفقرة العشرين إلى الفقرة الثالثة والأربعين من الإصحاح الثاني عشر، ومن الفقرة الحادية والثلاثين إلى الفقرة الخامسة والثلاثين من الإصحاح الثالث عشر، وتكون هذه الأحاديث ثلث الإنجيل الحالي.

ويرى M. Faure أنه يجب الوقوف على الأرضية نفسها التي انطلق منها نقد الأسفار الخمسة، ومع أنه لا يمكن ادعاء وجود عدة كُتاب لإنجيل يوحنا من دون تحديد خصوصيات كل واحد منهم، فقد قسم M. Faure الإنجيل الرابع إلى قسمين، القسم الأول يشمل الإصحاح ات الاثني عشر الأولى، بينما يشمل القسم الثاني باقي الإصحاح ات، واعتمد في هذا التقسيم أن القسم الأول عند إحالته على نصوص العهد القديم يستعمل عبارات «كما جاء في كتب الأنبياء»، أو «كما جاء في الشريعة»، أو «كما قال النبي إشعيا»[(4)]. أما القسم الثاني فيستعمل عبارات «ليتم ما جاء في الشريعة»، أو «ما جاء في الكتب المقدسة لابد له أن يتم»، «ليتم ما جاء في شريعتهم»[(5)(6)].

(1) يوحنا 19: 1-34، يوحنا 13: 2-17، يوحنا 46: 4-54، يوحنا 1: 6-13، يوحنا 15: 6-21، يوحنا 3: 12-8، يوحنا 12: 12-15، يوحنا 38: 19-42، يوحنا 19: 20-23.
(2) يوحنا 1: 2-11، يوحنا 1: 3-12 يوحنا 1: 4-10، 16-30؛ يوحنا 1: 5-9، يوحنا 1: 13، يوحنا 4-20، يوحنا 25: 19-30، يوحنا 11: 20.
(3) يوحنا 1: 1-5، يوحنا 8: 1-18، يوحنا 13: 3-22، يوحنا 30: 3-35، يوحنا 5: 19-47، يوحنا 32: 6-53، يوحنا 1: 10-18، يوحنا 26: 10-30، يوحنا 46: 12-50، يوحنا 1: 14-29، يوحنا 15، يوحنا 17.
(4) يوحنا 23: 1، يوحنا 17: 2، يوحنا 31: 6، يوحنا 45: 6، يوحنا 38: 7، يوحنا 42: 7، يوحنا 34: 10، يوحنا 14: 12، يوحنا 16: 12.
(5) يوحنا 38: 12، يوحنا 18: 13، يوحنا 25: 15، يوحنا 24: 19، يوحنا 28: 19، يوحنا 36: 19.
(6) M. -J. LAGRANGE, Ou en est la dissection litteraire du quatrieme evangile? Op. cit. p. 339.

ويتفق يوحنا مع بولس الرسول في تصوراتهما التأليهية للسيد المسيح، ويلخص لنا شارل جينيبير الخطوط الأساسية لتصوراتهما المتقاربة، ويحددها لدى بولس في قوله:

«كان عيسى إنساناً سماوياً، أي إنساناً سبقت عناصره الروحية في الوجود وجوده الجسدي، وكانت من قبل في السماء، ومبدأ حياته، إذا سمح لنا بهذا التعبير، هو الروح الإلهية نفسها، فعيسى هو الروح، إنه صورة الله الخفية، وهو أول الخلق، ففيه خلقت سائر الكائنات في السماء والأرض، المرئي منها والخافي على الأعين، وكل الكائنات خلقت به وفيه، وهو سابق للكائنات جميعاً، وكلها موجودة فيه»[1].

أما عن تصور يوحنا للسيد المسيح فيقول:

«أما التصور الثاني فهو الذي تبرز فيه، فيما يختص بالمسيح، النظرية «اليوحانية» التي تعتمد تعريف «السيد» بـ «اللوغوس»، ما يبدو أول وهلة قريباً من عبارة بولس القائلة إن «السيد هو الروح»، ولكن هذا التصور ينطوي في الحقيقة على معنى ميتافيزيقي أكثر عمقاً، حيث إن «اللوغوس» وهو فيض الله يمكن في نهاية البحث أن يكون تعبيراً عن الله»[2].

ويعدّ شارل جينيبير الفكرين البولياني واليوحاني فكرين متقاربين ومتكاملين، وقد لقيا معاً معارضة شديدة من اليهود، «فعارضوا بولس معارضة قوية، وأصدرت فرقة المتعصبين للشريعة كتباً تهاجمه بعنف، وبعض المؤلفات المتأخرة في التراث المسيحي تحمل آثاراً من هذه المشاحنات مثل الكتب المنسوبة إلى كليمان رومان الذي عاش في نهاية القرن الأول، ومع ذلك أثارت النظريات اللاهوتية في المقدمة اليوحانية، هي الأخرى، معارضة عنيدة»[3].

لاشك في أن تأخر كتابة الإنجيل الرابع أعطت صاحبه فرصة كبيرة للاطلاع على الكتابات السابقة في موضوع السيد المسيح، خصوصاً الأناجيل الأربعة ورسائل بولس الأربع عشرة، إضافة إلى الفكر والفلسفة اليونانيين اللذَين انتشرا بين الأوساط اليهودية والمسيحية في القرن المسيحي الأول، فجاء صدى كل ذلك بين دفتي الإنجيل الرابع.

---

(1) شارل جينيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص 189-190.
(2) نفسه، ص 190.
(3) نفسه، ص 145-146.

الباب الثالث

المشكلات التي أفرزتها حركة نقد الكتاب المقدس، وموقف الكنيسة منها

الفصل الأول

المشكلات التي أفرزتها حركة نقد الكتاب المقدس

المبحث الأول: مشكلة إلهية الكتاب

المطلب الأول: مشكلة معنى الوحي والإلهام

كان لحركة نقد الكتاب المقدس نتائج سلبية على قدسية هذا الكتاب، فقد آمن المسيحيون قروناً كثيرة بأن الكتاب المقدس كلمة الله الموحاة إلى الناس، وأن هذه الكلمة بقيت سليمة ومحفوظة، تنتقل من جيل إلى آخر كما هي، إلى أن كشفت الدراسات النقدية عن حقيقة مخالفة لكل ذلك، جعلت سلطة الكتاب محل ريبة وشك، فأصبح التوفيق بين القول بإلهية الكتاب، والاعتراف به سلطة دينية عليا لا يعتريها الخطأ، وبين النتائج السلبية بشأن قدسيته وإلهيته مسألة صعبة جداً، إذا لم نقل مستحيلة تماماً.

ومع ذلك تسعى الكنيسة جاهدة لطمس هذه الحقيقة، ومحاولة إظهار الكتاب المقدس كتاباً إلهياً في كل مناسبة دينية وفي كل اجتماع ومجمع كنسي، فعن تناقل الوحي الإلهي يصرح المجمع الفاتكاني الثاني بأن «الله الذي كشف حقائق الوحي لتخلص به جميع الأمم، عاد فمنّ الله عليهم أيضاً بترتيبات ملائمة، لكي يحافظ هذا الوحي على عصمته، حتى منتهى الدهور، ويتمكن من الوصول عبر تناقله إلى جميع الأجيال»[1]، ومن ثم «وجب الاعتراف بأن أسفار الكتاب تقدم تعليماً ثابتاً وأميناً ومعصوماً من الخطأ في الحقيقة التي أراد الله أن تدون في الأسفار المقدسة من أجل خلاصنا».[2]

وتتابع الكنيسة طريقها من أجل تكريس الرؤية نفسها بالتلاعب ببعض المصطلحات الدينية، للإبقاء على قدسية الكتاب المفقودة، نتيجة لعجزها عن إثبات نسبته إلى الله، أو إلى أحد الرسل الكرام، فسمّته الكتاب المقدس، ووحي الله، وكلمة الله الملهمة، وكلمة الله المعصومة.. إلخ.

---

(1) المجمع الفاتكاني الثاني دساتير-قرارات- بيانات، أشرف على الترجمة وقام بالقسم الأكبر منها عن الأصل اللاتيني الأب حنا الفاخوري، حريصا، معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، منشورات المكتبة البولسية، طبعة أولى، 1992م، الوحي الإلهي (DEI VERBUM)، ص 125 (II7-).

(2) نفسه ص: 130 (III-12).

وبتلاعبها بهذه المفاهيم تسعى الكنيسة لتُبقيَ الكتاب المقدس مقدساً، وأن ما كشفت عنه الدراسات النقدية من نتائج لا تمس قدسيته في شيء، مع اعترافها بأن يد البشر تصرفت فيه، وعدلت منه ما شاءت وخلّت منه ما شاءت. وبإدخال الكنيسة لمصطلح الإلهام مع مصطلح الوحي، وإعطائها لمصطلحي العصمة والقدسية مجالاً أوسع سعت إلى إخفاء حقيقة الكتاب غير الإلهية.

ونسعى في هذا الفصل إلى تسليط الضوء على بعض هذه المصطلحات الدينية، وتحديد كل منها وفق رأي الكنيسة، فمع عناد هذه الكنيسة وعدم إعلانها صحة نتائج الدراسات النقدية، فقد كانت تتابع تطور هذه الدراسات عن كثب وبعناية فائقة منذ سنة 1893م، حيث أعلن البابا Léon XIII في رسالته الدورية Providentissimus Deus الصادرة بتاريخ 1893/11/18م ضرورة الاهتمام بهذه الأبحاث، واضطرت بعد ذلك الكنيسة إلى أن تأخذ في الحسبان نتائج الأبحاث العلمية، وهي تحدد بعضاً من هذه المصطلحات، خصوص مصطلحات الوحي والإلهام والعصمة والقدسية.

الوحي:

اختلفت المدارس المسيحية الفكرية واللاهوتية في تعريف ظاهرة الوحي لما لهذه الظاهرة من ارتباط وثيق بالله ﷻ، فالقول عن الشيء من وحي الله، يفيد أن هذا الشيء صادر من الله ﷻ، ولا دخل لمخلوق فيه، مهما علت مرتبته، وهو أمر لا ينطبق على الكتاب المقدس، إذ لم يعد أحد من المسيحيين أنفسهم يؤمن بأن هذا الكتاب المسمّى مقدساً هو من عند الله، على الأقل مباشرة كما كان يظن فيه من قبل، بل كان للفعل الإنساني والتدخل البشري أثر بليغ فيه، حتى غدا الكثير من العلماء المسيحيين اليوم لايشكّون في أنه لا يختلف عن أي إبداع أدبي من إبداعات البشر التي عرفتها الإنسانية على مر السنين، ومن ثم يجب ألا «نتصور الكتاب المقدس الآن إلا في طابعه الإنساني، وأن لا ننظر إليه إلا نتيجة لجهد جماعي وعمل أمة، وضعت فيه خلال قرون كنوز تقاليدها».[1]

لقد جعل هذا الأمر المسيحيين يحتاطون في تعريفهم لكلمة الوحي، لما لهذه الكلمة من دلالات معينة عند أصحاب الديانات السماوية، وأعطوه تعاريف كثيرة، لا تخرج في معظمها عن كون الوحي هو الكشف عن الحقائق الغيبية، «فالوحي هو تلك العملية

(1) Wilfrid Harrington, nouvelle introduction a la bible, op. cit. p. 23.

الإلهية التي يكشف الله لنا خلالها عن الحقائق الغيبية التي ارتضى لنا أن نعرفها»[1]، ويُعرّف أيضاً «بالكشف الذي يكشفه الله للإنسان عن الحقائق التي لا يمكنه معرفتها إلا بوساطته ﷻ، أو تلك التي لا يمكنه إدراكها إلا بعد مشقة وجهد»[2]، وتحاول التعاريف المسيحية ألا تخرج عن معنى الوحي كما هو عند اليهود، لأن كتب العهد القديم التي يؤمن بها المسيحيون حددت معنى الوحي وطرق انتقاله، ومع ذلك يحاول المسيحيون تأويل نصوص العهد القديم لتلائم العقيدة المسيحية، إذ لابد في نظرهم من قراءة نصوص العهد القديم بناء على نصوص العهد الجديد.[3]

ولقد عدّت بعض الكتب وحياً من الله مع أن واقعها يخالف ذلك، فقد وُصف مؤلفو أسفار يشوع والقضاة بأنهم أنبياء، ولم يُتردد في الادعاء أن كتبهم هي كلمة الله، مع أن القضاة ليسو أنبياء كما يدل على ذلك اسمهم.[4]

ولتكريس الرؤية الكنسية نجد دائما ذلك الربط القسري بين ظاهرة الوحي وبعثة المسيح، فالعهد الجديد يُعرف يسوع بأنه تجلٍ لله نفسه، ويعدّ حياته ومماته وقيامته بلاغاً عن أهم ما في الوحي، فيسوع هو الوحيد الذي يتلقى الوحي من الأب، والوحيد الذي استطاع تبليغه، فإذا كان الوحي قد بدأ طوال العهد القديم مع الآباء ثم مع موسى والأنبياء، فقد وصل مع يسوع إلى ذروته، وبلغ معه نهايته ومنتهاه، وتعرض النصوص اليوحانية على نحو أكثر هذا المعنى المسيحي للوحي، إذ عدّ يوحنا يسوع نفسه كلمة الله وابنه الوحيد الذي رأى الأب، وليس هناك معرفة بالله إلا بوساطة يسوع[5].

ومن أجل تكريس الرؤية نفسها اختزلت بعض المقدمات الكاثوليكية[6] للكتاب المقدس كلمة الوحي في التجسد، معتمدة العبارة الأولى من الرسالة إلى العبرانيين التي تقول: «كلّم الله آباءنا منذ قديم الزمان بلسان الأنبياء مرات كثيرة وبالوسائل المختلفة، ولكنه في هذه الأيام الأخيرة كلّمنا بابنه الذي جعله وارثاً لكل شيء وبه خلق العالم»[7].

هذا التأويل الذي تفرضه الإيديولوجية المسيحية هو الذي جعل كل مسيحي يقوم بتعريف الوحي يربطه بالإيمان المسيحي، «فالوحي لم يكن دائماً موضوعه هو تلك

(1) Louis Bouyer, Dictionaire theologique, op. cit. p. 299.
(2) L. Mouloubou, Dictionnaire Biblique, op. Cit. p. 640.
(3) wilfrid Harrington, nouvelle introduction à la Bible, op. cit. p. 103.
(4) L. Mouloubou, dictionnaire Biblique, Op. Cit. pp. 641.
(5) Ibid. p. 641-642.
(6) Pièrre de tatras, la Bible de jerusaleme,Op. cit. Tome1, p. 15.
(7) الرسالة إلى العبرانيين 1: 1.

الحقيقة المجردة، ولكن الحقيقة عن الله والعلاقة التي أرادﷻ ربطها بالبشر في مجموعة من الأحداث الغيبية التي كونت التاريخ المقدس، والتي يمثل تجسد الابن وخلاصه أهمها»[1].

كما نجد في كل تعريف مسيحي للوحي تأكيد دور الكنيسة في تحديد معنى هذا المصطلح الذي تربطه دائماً بعقيدة التجسد وبنوة المسيح لله، ولا تفصل بينه وبين عقيدة التجسد، بل نجدها تتحدث عن تجسدين للفعل، أحدهما كان في كلام البشر والثاني في الجسد، «حتى إن كلام الله وقد نطقت به شفاه بشرية صار شبيهاً بكلام البشر، كما اتخذت كلمة الأب الأزلي يوماً بالجسد وهن الطبيعة البشرية وصار شبيها بالبشر»[2]، ولا تتوانى في أن تصف بالخرافي كل وحي لا يزكي الوحي الوارد في إنجيل الإله الابن، «فالكنيسة قبلت دائماً إمكان الوحي الصحيح الذي يمكن الله أن يوحي به إلى أشخاص مختارين، لكنها لم تغفل قط عن تحذير المؤمنين من الإيمان الخرافي بوحي لن يضيف أبداً شيئاً مُهمًا للوحي الذي أراده الله لشعبه، والذي كانت آخر كلمة منه هي تلك التي جاءت في إنجيل ابنه»[3].

وثمة تداخل بين معنى الوحي ومعنى الإلهام، حيث يجعل الفكر المسيحي الأول أكثر ارتباطاً بالمسائل النظرية والغيبية، فهو معرفة نظرية ومفاهيم مطلقة كالصدق والخير، بينما يجعل الثاني أكثر تعلقاً بالجانب العملي، فهو الوسيلة التي تنتقل خلالها هذه الأفكار والمعارف النظرية التي جاء بها الأول وإيصالها للآخرين، والتمييز بين المصطلحين ضروري، لأن الوحي لا مجال لمتلقيه من البشر في أن يزيد فيه من عنده، وإنما يقتصر دوره على تبليغ ما أوحي إليه من دون تدخل شخصي منه، ولا يمكن أن يكون هذا المتلقي للوحي سوى نبي، وهذا ما ذهب إليه القديس توما الإكويني في حديثه عن النبوة، حيث أعطى هذه النبوة معنى محدداً وتعريفاً صارماً، فالنبي هو الذي يتلقى الوحي من الله، ويبلغه للناس، ولا مجال فيه للمبادرات الشخصية، كيفما كان نوعها، وكل ما يتلفظ به النبي هو كلام الله حقيقة، وليس من كلامه إلا ما يعرف من العادة أنه كلام البشر، وللنبي في التوراة شعائر معينة تساعده على تلقي الوحي[4].

وإذا رجعنا إلى مصطلح الوحي كما سطره القديس توما فهو ذلك المصطلح الذي كان سائداً قبله في العصور الوسطى وعند آباء الكنيسة، ولم يبدأ هذا المصطلح يتغير إلا بعد

---

(1) Louis Bouyer, Dictonnaire theologique, Op. Cit. p. 299.

(2) المجمع الفاتكاني الثاني، دساتير-قرارات-بيانات، مصدر سابق، ص 131 III-13.

(3) Louis Bouyer, Dictonnaire theologique, Op. Cit. p. 299.

(4) لمعرفة هذه الشعائر، يمكن الرجوع إلى سفر الملوك الأول 26: 18.

تطور الدراسات التوراتية التي عرفها الكتاب المقدس، حيث ألقت هذه الدراسات الضوء ساطعاً على التدخل البشري في هذا الكتاب بكشفها لأخطاء يستحيل نسبتها إلى الله ﷻ، ومنذ ذلك الوقت بدأ مصطلح الإلهام يحل محل مصطلح الوحي والنبوة، إلى أن أصبح مصطلح النبوة لا يكاد ينال اهتمام الباحثين لغيابه الكلي تقريباً عن النص التوراتي على النحو الذي عرفه به القديس توما، «فالوحي وفق المعنى الدقيق الذي اتخذه عند القديس توما نادر الوجود في الكتاب المقدس، إن لم نقل مفقود تماماً»[1].

إن التعريف الذي أعطاه القديس توما للوحي مستمد من الكتاب المقدس ومن أسفار العهد القديم نفسها، فهو كلام الله أجراه على لسان أنبيائه[2]، ولا أحد من أنبيائه الذين تلقوا كلامه يستطيع مقاومته أو عدم الاستجابة للنداء الإلهي[3]، بل يندفع اندفاعاً لاإرادياً، ليعلن كلمة الله، وإن كان كارهاً لهذا الأمر، خائفاً مما قد يخضع له نتيجة نبوته.

إن كلمة الله الموحاة كما يصورها العهد القديم قوة لا تقهر، تحقق دائماً أهداف الإرادة الإلهية، إنها العون الأسمى الذي لا يضعف[4]، والذي يُوَفق دائماً في مهمته[5]، إن كلمة الله هي التي تحدد مسار التاريخ[6]، وتنفذ انتقام الله[7]، وهي باقية خالدة أبد الأبدين قوة حية[8].

ففي العهد القديم يتجلى الله نفسه، فيتكلم مع الناس بوساطة البشر، وهؤلاء ثلاثة أنواع، إما نبي وإما حكيم، وإما كاهن، ولكل منهم تعبيره الخاص الذي يتميز به من غيره، وقد حدد إرميا هذه الأنواع الثلاثة في شريعة كاهن، أو مشورة حكيم، أو كلمة نبي.

إن الله يجري كلمته على لسان أنبيائه، ولا يسع هؤلاء سوى الإجابة عن النداء الإلهي معلنين كلمة الله أمام الشعب، إن النبوة قوة مصيرية تقريرية في تاريخ شعب إسرائيل[9]، وهي نار ملتهبة ومطرقة تقطع الحجارة إرباً[10].

---

(1) Wilfrid Harrington, Nouvelle introduction, op. Cit, p. 48.

(2) إرميا 9: 1.

(3) إرميا 9: 20.

(4) إشعيا 8: 40.

(5) إشعيا 11: 55.

(6) إشعيا 7: 44-8.

(7) الحكمة 15: 16-18.

(8) إشعيا 8: 40.

(9) صموئيل الأول 97: 9.

(10) إرميا 29: 23.

الإلهام:

لم يعد مصطلح الوحي وفق معناه التقليدي الذي عرف به من قبل عند علماء المسيحية، والذي أشرنا إليه آنفاً، يستوعب المفاهيم الجديدة التي كشفت عنها الدراسات النقدية التوراتية، فقد أثبتت هذه الدراسات أن الكتاب نتاج لجهد بشري تماماً وإسهامات أدبية بشرية محضة، ومن ثم وضعت قدسيته التي ترتبط بالوحي ارتباطاً وثيقاً في قفص الاتهام، وأصبحت موضوع شك لدى الباحثين، ولإنقاذ ماء الوجه والحفاظ على هذه القدسية المزعومة، خاصة بعدما ضاق بها المعنى القديم «الوحي» ذرعاً، ولم يعد يمكنه بعد نتائج الأبحاث التوراتية احتواءها، بحث المسيحيون عن مخرج يوفقون خلاله بين معتقدهم في «إلهية» الكتاب وما أسفرت عنه الأبحاث عن بشريته المطلقة، فكان مصطلح الإلهام بمنزلة القشة التي استنجد بها غريقو الوحي من المسيحيين، فقالوا بعدما تنفسوا الصعداء: «إن الكتاب المقدس كتاب كتبه رجال بشر، لكن بإلهام من الروح القدس».

ومنذ خروج هذا المصطلح إلى الوجود نال اهتمام الباحثين المسيحيين الذين وضعوا له تعاريف كثيرة ومحددات جمة، حاولوا برسمها تمييزه من الوحي وإعطاءه مرتبة لا تقل عن الوحي أهمية، حتى أصبح الخلط بينهما كبيراً، فيرد هذا ويراد به الآخر.

من هنا كان التعريف بالإلهام وبيان تمايزه من الوحي مسألة ضرورية من الناحية المنهجية والمعرفية، فالوحي قلما يُهتم به في الدراسات الحديثة، بينما اكتسح مصطلح الإلهام الفضاء اللاهوتي والمسيحي على نحو كبير، ولقي عناية قصوى من رجالات اللاهوت المسيحي المهتمين بدراسة النصوص المقدسة، إذ استغنى هؤلاء عن لفظة الوحي، وحتى في المواضع التي يستعملونها فكثيراً ما يقصدون به الإلهام وليس المعنى التقليدي للوحي، لأنهم يربطون الوحي بما هو شفهي، والإلهام بما هو مكتوب، فالأنبياء تلقوا الوحي شفاهاً وترجموه كتابة بالإلهام[1].

سبقت الإشارة إلى أن انتشار استعمال مصطلح الإلهام بين الأوساط اللاهوتية المسيحية كان نتيجة لضرورة فرضتها الأبحاث التوراتية عند كشفها للتلاعبات البشرية التي عرفها النص المقدس، ولا أدلَّ على ذلك من أن أول ذكر لمصطلح الإلهام كان في مجمع الفاتكان الأول، إذ لم تتمكن الكنيسة من إيجاد تعريف له قبل هذا التاريخ، وإنما كان حديث الآباء الأوائل مقتصراً على مصطلح الوحي وتعريفاته معتمدين في ذلك

(1) Etienne NODET, De l'inspiration de l'Ecriture, Revue Biblique, n°2, Avril 1997, p. 241.

نصوص العهد القديم نفسه، فالقديس توما لم يسبق له أن عرّف مصطلح الإلهام كما فعل بمصطلح الوحي، وإنما كانت له إشارات استغلتها الكنيسة، لتدعي أن مصطلح الإلهام قديم، وكان معروفاً لدى آباء الكنيسة الأوائل، خصوصاً استغلالها لعبارته القائلة: «إن الله هو الكاتب الأساسي للكتب، ولكنه اختار الإنسان، ليكون آلته في الكتابة»[1]، كما لجأت إلى التعريف المزدوج الذي كان يعرّف به النبوة، حيث كان يميز بين نوع من الوحي، يتمثل في تبليغ حقائق جديدة للأنبياء، ونوع ثان يؤهل صاحبه لإبلاغ هذه الحقائق، وهو بتعريفه هذا يميز بين ما يتلقاه الأنبياء عن طريق النوع الأول للوحي وما يبلغونه عن طريق النوع الثاني، وهذا النوع الثاني هو الذي عرف بالإلهام لدى شراح العقيدة التوماوية[2]، فالوحي مجموعة أحكام غيبية ونظرية، يتلقاها النبي، تصاحبها توجيهات إلهية، تساعده على فهمها واستثمارها، والإلهام هو مجموعة هذه الأحكام لكنها تكون فاقدة لهذه التوجيهات الإلهية، فتخضع من ثم للقدرات والمؤهلات الشخصية للنبي عند التبليغ.

والحقيقة أنه ليس ثمة مُمَيِّز يمكّننا من التفريق بين النوع الأول والثاني، وإنما لجأ القديس توما إلى القول بين نوعين من الوحي حتى يسوغ الأخطاء الواردة في التوراة بجعلها من النوع الثاني، وأن الخطأ ناتج عن سوء تعبير من النبي لقلة تجربته وضعف قدراته الشخصية، وقد عبر عن ذلك القديس توما بصراحة لما سُئل عن إمكان الخطأ في معنى كلمة الله، فكان رده بالإيجاب، وأن السبب راجع إلى الغموض الذي يكتنف الكتاب المقدس إضافة إلى الأخطاء التي تسربت إلى الترجمة أو إلى الأصل[3]، فلوعيه لوجود الأخطاء في النص المقدس حاول التفريق بين وحي ووحي.

أما مصطلح الإلهام وإن كان وارداً في كتابات القديس توما فليس بالمعنى المعاصر الذي تحاول الكنيسة إثباته له، ولا بالكثرة التي ذكر بها الوحي، وقد تمكن **Pierre Benoît** من استنتاج أن الوحي والإلهام مصطلحان متكاملان متداخلان، حتى إن القديس توما يورد أحدهما ويريد به الآخر[4]، بل يرى أن الإلهام عند القديس مساعد للوحي، ولا يمكن

(1) R. P. Thomas Pegues, O. P, la Somme théologique de Sain Thoma d'aquin en forme de cathéchisme pour les fidéles, ouvrage honré d'un bref de sa sainteté le Pape Benoît XV, Toulouse Librairie Edouard PRIVAT, Paris Librairie Pierre TEQUI, Nouvelle édition (14e mille), 1920, p. 163.
(2) Pierre BENOÎT, Révélation et Inspiration selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes, Revue Bilblique 70, 1963, pp. 324-325.
(3) R. P. Thomas Pegues, O. P, la Somme théologique de Sain Thoma d'aquin, op. cit. p. 164.
(4) Pierre BENOÎT, Révélation et Inspiration. . op. cit. p. 328.

التفريق بينهما، فحدوث الوحي يستوجب حدوث الإلهام والعكس صحيح، وكلاهما كان موضوع دراسته عند تطرقه لهبة النبوة[1].

ولقد جاء أول ذكر لمصطلح الإلهام في مجمع الفاتكان الأول في دورته الثالثة، الفصل الثاني في أثناء حديثه عن الوحي في قوله: «إن الحقائق التي أوحاها الله، وتحملها أسفار الكتاب المقدس إلى الناس، قد دونت بإلهام من الروح القدس، والكنيسة أمنا المقدسة، وباعتماد إيمان الرسل تعدّ كل الأسفار في كلا العهدين القديم والجديد قانونية ومقدسة بكل أجزائها، لأنها كتبت بإلهام الروح القدس، ولذا فهي من وضع الله، وعلى هذا تسلمتها الكنيسة بالتناقل»[2]، ومع ما قدمه مجمع الفاتكان الأول بقي مصطلح الإلهام مبهماً غامضاً في الأوساط الكنسية نفسها، ما دفع بهذه الأوساط وباباواتها إلى إصدار عدة رسائل دورية، حاولت فيها توضيح هذا المصطلح، وخصوصاً الرسائل الدورية الثلاث، رسالة Léon XIII: «Providentissimus Deus» (1893/11/18)، ورسالة Pie XII «Divino Afflante Spiritu» (1943/9/30)، ورسالة الفاتكان الثاني Dei verbum (1965/11/18)، يقول البابا Léon XIII: «إن الروح القدس اتخذ بعض الرجال آلات للكتابة، فإذا ارتُكبت بعض الأخطاء فليست بكل تأكيد صادرة من الكاتب الأول، وإنما من الكُتاب الملهمين، ومع ذلك فهؤلاء اختيروا منه لهذا العمل المقدس، وقام بمساعدتهم في ذلك، ليجعلهم يكتبون أفكاره التي يريد إبلاغها بكل أمانة ودقة»[3]، مع أن Léon XIII يدّعي أن الروح القدس هو من اختار هؤلاء الكتّاب، واصطفاهم، وأيّدهم، وساندهم، ليعبّروا بالأسلوب الملائم عن مراده فهم يخطئون، وهو قول متناقض، لأن التأييد يعني العصمة من الوقوع في الخطأ، خصوصاً فيما ينقلون عن الله ﷻ، والقول المتناقض نفسه نجده عند البابا Pie XII، فقد عرّف هو الآخر الإلهام بقوله: «إن الكاتب عند تأليفه للكتاب المقدس هو بمنزلة آلة للروح القدس، لكنها آلة حية وعاقلة، إذ يستعمل كل مؤهلاته وقدراته»[4]، ويقول في الفقرة السابعة والثلاثين: «فكما خُلق الفعل المجسد من الله شبيهاً بالإنسان عدا الخطيئة، فكذا كلمة الله المعبر عنها بكلام بشري شبيهة بكلام البشر، عدا ورود الخطأ فيها، وهنا يكمن فضل العناية الإلهية»[5]، فقد ركزت الرسالة الدورية على أن الروح القدس يستخدم الكاتب كالآلة لا كما يقوم هذا

(1) Ibid, p. 330.
(2) concile de VaticanI, sessionIII, chapitreII, De Revel.
(3) Lettre encyclique de N. T. S. P. Léon XIII, Providentissimus.
(4) Lettre encyclique 'Divino afflante spiritu' sur les études bibliques, 34.
(5) Lettre encyclique 'Divino afflante spiritu' sur les études bibliques, 37.

الكاتب بالكتابة آلياً عن طريق الإملاء، بل كما يساهم في هذه العملية بذكائه وإرادته وبتفكيره واختياره للتعابير، من دون الوقوع في الخطأ، ومن هنا جاء الحديث عن تجسدين اثنين[1].

أما مجمع الفاتكان الثاني فقد عرّف إلهام الكتب بقوله: «ولكي يضع الله هذه الكتب المقدسة، اختار أناساً واستعان بهم، عاملاً هو نفسه فيهم وبوساطتهم ليكتبوا كمؤلفين حقيقيين، استخدموا قواهم وقدراتهم، كل ما أراده هو ولا شيء سواه، ولأن كل ما أكده المؤلفون الملهمون وواضعو الكتب المقدسة يجب عدّه صادراً من الروح القدس»[2]، مع المحاولات الثلاث التي قامت بها الكنيسة لتعريف الإلهام يبقى تعريفها غير مقنع، فهي تحاول تغطية النقص الذي تعانيه الكتب المقدسة لاشتمالها على الأخطاء التاريخية والعلمية.

ويبقى تناول القاموس التوراتي لمصطلح الإلهام الأكثر موضوعية، حيث لم يقتصر على إيراد ما قررته المجامع والرسائل الكنسية، وإنما حاول الإشارة إلى بعض المشكلات التي تُثار حوله، والصعاب التي في تعريفه وتحديد معناه، حيث يقول: «إن التفكير اللاهوتي في الإلهام أصبح أقل مما كان عليه منذ خمسين سنة، فالإيمان بهذه الهبة الإلهية لم يتغير، لكن الصعوبة باقية في تعريفه، فالفكر الحداثي كان أكثر حذراً عند حديثه عن الإلهام ومسألة التحرير البشري، فقد وجد نفسه أمام مثل غامض وغير محدد للعلاقة بين الله والإنسان»[3]، وقد كانت المقاربة على مستويين:

1- المستوى الأول - نوقشت فيه التصريحات التوراتية التي تتعلق بمصطلحي الوحي والإلهام خلال مجموعة من الأفكار:

أ- معنى الوحي النبوي، يقول صاحب القاموس:

«كل رجل توراتي يعلم أن بعض الأشخاص المصطفين حظوا بتأييد من الله، كثيراً ما سمي هذا التأييد «روح يهوه»، ومن هؤلاء المصطفين المحاربون[4] والملوك[5] والأنبياء[6]».

(1) Louis Bouyer, dictionnaire théologique, p. 183.
(2) المجمع الفاتكاني الثاني، دساتير-قرارات-بيانات، مصدر سابق، ص 129-130، الفصل الثالث III-11.
(3) L. Mouloubou, dictionnaire Biblique, Op. Cit. p. 339.
(4) قضاة 25: 13.
(5) إشعيا 11: 9-12.
(6) الملوك الأول 21: 22.

- كل رجل مصطفى يدّعي سلطة إلهية للأقوال التي يسمعها في الهيكل عند التقائه بيهوه[1]، فهذا الكلام المصدق والموافق للقوانين هو جواب إلهي[2]، وكلام لله[3]، واحتل بذلك هؤلاء الرجال مكانة مميزة بين أفراد الشعب لأنهم رسل الله[4]، فكلامهم كلام الله، لذلك يبتدئونه بعبارة «يقول يهوه»، ويختمونه بعبارة «هذا كلام يهوه».[5]

ب- معنى الإلهام:

- ومع الأنبياء عدّ الكهنة والحكماء أيضاً وسائط في تبليغ الرسالة الإلهية، لهم سلطة تضاهي سلطة الأنبياء، إلا أن أقوالهم الإلهية هاته بقيت نصوصاً شفهية فقط، تتناقلها الألسن بين أفراد الشعب قروناً كثيرة، ولما انتقلت هذه النصوص الشفهية، وأصبحت نصوصاً مكتوبة، أعطيت السلطة الإلهية نفسها واكتسبت القدسية نفسها.

- ويشير صاحب القاموس التوراتي إلى المشكلات التي تعترض هذه النصوص المكتوبة عند قوله: «إلا أن هذه المكتوبات كتبها رجال أضافوا أفكارهم الخاصة إلى كلام الله وإلى كلام الأنبياء، وكانت مشاركتهم فاعلة وبمقدار مهم، فقد كتب باروخ أقوال إرميا وختمها بخاتمة من عنده ضمنها سيرة ذاتية لمعلمه، ليُنظر بعد ذلك إلى مجموع الكتاب بأنه لإرميا، كما جرى دمج ملاحظات ناشري كتاب قوهلت في متن النص»[6]، أما العهد الجديد فالكنيسة تعدّ كل مَن بشر بيسوع المسيح نبياً[7]، وتدّعي له هذه الهبة الإلهية، وجعلتها هبة مماثلة لتلك التي كانت للأنبياء القدامى[8].

- وعن مشكلة تقنين الكتب يقول صاحب القاموس: «وبالتدريج بدأت المجتمعات المسيحية تنتقي بعض الوثائق المكتوبة، وكان يقوم بهذه العملية الانتقائية بعض الأعضاء البارزين داخل هذه المجتمعات، لتصبح هذه الكتب شيئاً فشيئاً في مستوى الكتب القديمة، حيث تقرأ معها في المناسبات الدينية»[9].

(1) قضاة 23: 20-27.
(2) مزمور 22: 22، مزمور 7: 86.
(3) مزمور 5: 130-6.
(4) إشعيا 8: 6.
(5) L. Mouloubou, dictionnaire Biblique, Op. Cit. p. 339.
(6) Ibid. p. 339.
(7) أعمال 27: 11، أعمال 1: 13، 1كورنثوس 28: 12، أفسس 11: 4.
(8) لوقا 70: 1، أعمال 24: 2.
(9) L. Mouloubou, dictionnaire Biblique, Op. Cit. p. 340.

2- المستوى الثاني: وناقش فيه الأفكار اللاهوتية لمعنى الإلهام، وذلك من فكرتين عرض في أولهما الرؤية الكنسية لمعنى الإلهام، وأشار في الثانية إلى الطريقة التي ترى الكنيسة وجوب عدّها عند الحديث عن إلهام الكتب المقدسة.

- يلاحظ في عرض صاحب القاموس لرؤية الكنيسة لمفهوم الإلهام تأكيدها رؤية الآباء الأولين، حيث يقول: «إن عقيدة الكنيسة في أسفار العهدين تقوم على الإيمان بثبوت الأصل الإلهي لمجموع كتب العهدين، وتعبر عن هذا المعتقد بلغة أكثر واقعية، فقد عدّ الآباء الأولون الله مُملي النص المحرر من الكاتب المقدس»[1]، وهو إقرار بأن آباء الكنيسة لم يعرفوا مصطلح الإلهام، وإنما تعاملوا مع مصطلح الوحي، وهو ما أكده **Harrington** في قوله: «يجب الاعتراف بأن الآباء الأقدمين استعملوا في بعض الأحيان تعابير وصوراً يظهر منها أن كتابة الكتب كانت بطريقة إملائية آلية، فقال بعضهم مثلاً: إن الله استخدم الكاتب البشري، كما يستخدم الموسيقي آلته، ولكن يجب عدم اعتماد هذا التفسير بحرفيته، فالذين استعملوا هذا المثل كانوا يعلمون أيضاً أن كاتبيه من البشر، كانت لهم الحرية في استعمال مؤهلاتهم الخاصة، إلا أن الاهتمام بالجانب البشري في الكتب المقدسة لم يكن ذا أهمية في ذلك العصر»[2].

- أشار بعد ذلك صاحب القاموس التوراتي إلى فكرة يجب الأخذ بها عند الحديث عن الطريقة التي ألهمت بها الكتب المقدسة، والمتمثلة في ضرورة عدّ الإلهام هبة إلهية تضاف إلى مجموعة الهبات التي منحها الله للكنيسة للوصول إلى حقيقة الخلاص بنصوص المكتوبات، فكل ما تتضمنه هذه الأخيرة كلمة لله، ومن ثم فهي نصوص ملهمة.[3]

ومع تكريسه للرؤية الكنسية المتمثلة في احتكار الكنيسة لهذه الهبة «الإلهام»، وادعائه أن المكتوبات كلها نصوص ملهمة، نجد صاحب القاموس يثير مسألة كثيرة الأهمية تتعلق بالترجمة، فيتسائل مستدركاً: «إنه من الصعب تعيين حدود امتداد هبة الإلهام، فهل تصل هبة الإلهام إلى الترجمة الإغريقية التي تلقتها المجتمعات المسيحية الأولى كأنها من المكتوبات؟، كيف يمكن التمييز بين التتمات المضافة من طرف الكاتب ذات الطابع الإلهامي والحواشي المقحمة في النص والتي هي من فعل النساخ، والفاقدة لهذا الطابع مثل مرقس 16»[4].

(1) Ibid. p. 340.
(2) Wilfrid Harrigton, Nouvelle introduction, op. Cit, p. 46.
(3) L. Mouloubou, dictionnaire Biblique, Op. Cit. p. 340.
(4) Ibid. p. 340.

أما تلقي الكُتّاب للإلهام فنجد القاموس التوراتي يجعلهم جميعاً في كفة واحدة وعلى مستوى واحد، فهم في نظره لا يختلفون إلا من حيث كفاءاتهم الخاصة. فالإلهام «هبة لدى كل المتبارين من أجل تحرير النص المقدس، فهم جماعة تؤمن وتتضرع، قد يكون بينها عضو أو أكثر يجد نفسه أكثر نباهة من غيره، أو أحق من غيره بالنص المقدس، فيقوم بالشرح والتفسير وإحداث التغييرات، فالكل يعمل بحسب قدرته ومؤهلاته وموهبته، لكن جميعهم يحظى بتأييد من الروح القدس»[1].

ويعود مرة أخرى ليؤكد أن الكنيسة وحدها من تنال تأييداً من الروح القدس وتحظى به، خاصة ما يتعلق بالخلاص، فهو ينير لها الطريق بوساطة النصوص المقدسة، «حيث تشتمل هذه النصوص على كل التوضيحات الضرورية لتصل بالناس إلى الخلاص»[2].

المطلب الثاني: مفهوم العصمة والقدسية

لم تستطع المعاني الجديدة التي وضعتها الكنيسة لمصطلحي الوحي والإلهام أن تحد من الهجمات التي يوجهها النقاد إلى نص الكتاب المقدس، خصوصاً البروتستانت والملاحدة الذين رفضوا الوصاية الكنسية على الكتاب المقدس واحتكارها لعملية تفسيره، بل امتد نقدهم إلى العقائد المسيحية والممارسات البابوية، فالتجأت الكنيسة إلى طرق جديدة للتخفيف من حدة هذه الهجمات على الأقل، وتعدّ رسالتا البابا **Leon XIII** والبابا **Pie XII** الرسالتين الكنسيتين اللتين اعترفت فيهما الكنيسة بالدراسات النقدية، وحاولت احتواءهما خلال الدعوة إلى ممارسة النقد التوراتي، للحفاظ على أصول العقيدة الكاثوليكية، والعمل على إقرار نتائج النقد التوراتي التي لا تتنافى مع العقيدة المسيحية فقط.

وقد وضعت الكنيسة لهذا الغرض مجموعة من القواعد بمنزلة شروط لكل ناقد كاثوليكي، اشتملت عليها الرسالتان المذكورتان، أهم هذه القواعد محاولة الكنيسة تكريس معنى العصمة الذي تمتاز به في كل ما تقرره، ومن ثم استعمال سلطتها في رفض كل ما يخالف تقاريرها، وجعلت كل باحث كاثوليكي يحرص على الانضباط بهذه القواعد، إذا ما كان يرغب في أن تحظى أبحاثه بثقة الكنيسة وقبولها، يقول **Roland de Vaux** المدير الأسبق للمدرسة التوراتية والأركيولوجية الفرنسية بأورشليم: «لقد جعل الله الكنيسة الحارسة والمفسرة الوحيدة لكلمة الله»[3]، أي إن كل تفسير لا يحمل طابع الكنيسة يكون

(1) Ibid. p. 340.
(2) Ibid. p. 340.
(3) Wilfrid HARRINGTON, nouvelle introduction à la bible, op. cit. p. 10.

مصيره الرفض، وهو ما عبر عنه **wilfrid HARRINGTON** صراحة عندما جعل القاعدة الأساسية الواجب على كل مفسر كاثوليكي وضعها نصب عينيه، وهو يمارس نقد الكتب المقدسة ما سمّاه «موافقة العقيدة»، أي إن كل تفسير للكتاب المقدس يناقض تعاليم الكنيسة تفسير مرفوض وغير مقبول[1].

وادعاء الكنيسة لتملك الحقيقة المطلقة ومحاولة فرض الوصاية والرقابة على حياة كل مسيحي مهما علا شأنه ليس بالأمر الجديد، فهي منذ نشأتها ترفض كل توجه فكري مناهض لعقائدها وشعائرها، والتاريخ الكنسي حافل بمثل هذه المواقف الغريبة التي لا تستند إلى أي دليل علمي، وإنما منطلقها التسلط والاستبداد بالرأي واتهام كل من خالفها بالهرطقة والكفر.

ويعدّ بولس الرسول المؤسس الأول لهذا الاتجاه الاستبدادي المتصلب، لمّا نصّب نفسه للدفاع عن المسيح والمسيحية متجاوزاً بذلك حواريي المسيح أنفسهم، مع أنه ما رأى المسيح قط، وما التقى به إطلاقاً وما كان يوماً تلميذاً له، وقد أعطى نفسه هذا السلطان جاعلاً صلته بالسيد المسيح صلة روحية، «حيث أيقن أنه أبصر السيد المسيح أو تلقى منه كلمات، واختص منه بالتشريف الأعظم أن يكون من الحواريين»[2]، هذه الصلة الروحية المزعومة «لم تكن تأملاته عن شخص الأستاذ لتحدّها آفاق الذكريات والواقع كما كان الحال لدى الاثني عشر من الحواريين الذين بدؤوا بالدعوة»[3]، فهو لم يعدّ نفسه تابعاً لهم، لقد أيقن أن عيسى نفسه المسيح الممجد، نصّبه حوارياً بإرادته الخاصة، فهو لذلك يرفض أن يشكك أحد في هذا التشريف، كما يشعر بأنه في غير حاجة إلى رشد أو نصح من بشر، أياً كان.

ولنذكر تصريحاته المترفعة الواردة في الرسالة إلى أهل غلاطية: «مني أنا بولس الرسول، لا من الناس ولا بدعوة من إنسان، بل بدعوة من يسوع المسيح والله الأب الذي أقامه من بين الأموات أؤكد لكم إذاً يا إخوتي أن الإنجيل الذي أبشر به ليس من الإنسان، فإني لم أتعلمه من الإنسان، بل ألهمني إياه عيسى المصلوب»[4][5].

(1) Ibid. p. 161.
(2) شارل جينيبير، المسيحية، نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص 90.
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(4) الرسالة إلى أهل غلاطية 1: 1-12.
(5) شارل جينيبير، المسيحية، مرجع سابق، ص 130.

والمواقف المترفعة نفسها التي اتخذها بولس لما عدّ نفسه مبعوثاً خاصاً للسيد المسيح إلى البشرية اتخذتها الكنيسة لما عدّت أن أفعالها كلها صادرة من الله مؤيدة بروح القدس، ولما جعلت باباواتها أشخاصاً معصومين مقدسين حراساً للكلمة الإلهية، وأن كل تفسير لا يروقها فهو تفسير خاطئ لا محالة، وكل باحث لا يعدّ سلطة الكنيسة في التفسير ولا يعتد بتعاليمها وتقاليدها، ويكتفي بالكتب المقدسة وحدها مصدراً وحيداً للوحي والمعرفة فهو عدو للكنيسة، ومن هؤلاء حذرت رسالة البابا **Léon XIII** في قوله: «إن مخططنا أيها الإخوة يتمثل في العمل فيما يفيد الدراسات التوراتية على حسن تنظيمها، لكن يجب معرفة كل الذين يضعون الحواجز في طريقنا، وما طريقتهم في ذلك؟، وما أسلحتهم؟، لقد كنا من قبل نواجه منهم أولئك الذين يعتمدون أحكامهم الشخصية، ويرفضون التقاليد والسلطات الكنسية المختلفة، ولا يعدّون سوى الكتب المقدسة مصدراً للوحي والعقيدة، والآن فخصومنا هم العقلانيون، وهم ورثة هؤلاء الذين ذكرنا، والذين رفضوا تماماً كل ما بقي من العقائد المسيحية التي قبلها أسلافهم اعتماداً على آرائهم الشخصية، فرفضوا كل إلهام، ورفضوا الكتب المقدسة، وصرحوا بأن كل مقدس إنما هو من اختلاق البشر وصناعتهم، فلا ينظرون إلى الكتب المقدسة على أنها مجموعة أحداث حقيقية، ولكن مجموعة خرافات وتواريخ كاذبة، ففي نظرهم لا وجود للنبوة، وإنما أقوال قيلت بعد وقوع الأحداث وتمامها، لا وجود عندهم للمعجزات التي تعبر عن القوة الإلهية، وإنما وقائع لا تخرج عن القانون المألوف، أو أساطير فقط، كما لا يؤمنون بأن الأناجيل وأسفار الرسل من كتابة من تنسب إليهم»[1].

من النص تظهر الأسباب التي دفعت الكنيسة والبابا **Leon XIII** إلى فرض الوصاية على أبحاث النقد التوراتي، لأن نتائج هذه الأبحاث كانت ضد الأصول والمعتقدات المسيحية، وبدلاً من الرد على هذه الأبحاث العلمية بأبحاث علمية مثلها تفند بها الكنيسة ما يدّعيه هؤلاء، نجدها تتخذ موقفاً متصلباً بادعائها العصمة في كل ما تقرره، وبأنها تحظى بتأييد دائم ومستمر من الروح القدس، ما يوجب على كل متعاط لهذا العلم أن يضع في حسبانه عقيدة عصمة الكنيسة، ويخضع للقواعد التي وضعتها رسالة البابا **Leon XIII** وأقرّتها رسالة البابا **Pie XII**، بل أضاف قواعد جديدة في رسالته **Divino afflante spiritu** من الفقرة التاسعة عشرة إلى آخر الرسالة، حيث يقول في الفقرة الثامنة والعشرين: «على مفسري الكتب المقدسة أن يتذكروا أن الأمر هنا يتعلق بكلام الله الملهم، الذي وكل الله نفسُه شرحَه ورعايتَه للكنيسة، وألا يهملوا تعليقات

(1) Leon XIII, encyclique provenditissimus Deus.

الكنيسة وتصريحاتها عن ذلك، وكذا شروح الآباء المقدسين، مع مراعاة «موافقة العقيدة»، كما نبه على ذلك البابا **Léon XIII** بكل حكمة في رسالته «**Providentissimus Deus**»[1] وانضباطاً بهذه القواعد يقول **Wilfid Harrington**: «من أجل الحصول على النتائج المرضية لابد للمفسر من ألا ينقاد لعلمه ولإيمانه بإلهية الكتب فقط، بل لسلطة الكنيسة وتعاليمها الإلهية الأصل أيضاً»[2]، وهو «أصل إلهي» قررته المجامع الكنسية من دون اعتماد دليل عقلي أو نقلي، فعند انعقاد كل مجمع تؤكد الكنيسة أنها تعقد مجمعها بأمر من الروح القدس، فقد بدأ مجمع **Trente** قراراته بقوله: «لقد انعقد مجمع **Trente** المسكوني العام بقيادة من الروح القدس»[3]، وأكد مجمع الفاتكان الأول أن الروح القدس الذي استعمل الكُتاب المقدسين لكتابة الأسفار المقدسة هو نفسه الذي يؤيد الكنيسة عند تفسيرها لهذه الأسفار»[4]، بل أكثر من ذلك تعدّ الكنيسة نفسها صاحبة التفسير الصحيح والمؤهلة الوحيدة للتفسير[5]، وليس لأحد غيرها الحق في الخوض في الأمور المتعلقة بالعقيدة أو بفهم الكتاب، وقد سبق لها أن كفّرت كل من تجرأ في نظرها على الكتاب أو العقائد، وقد مثّلت المجامع منذ أول مجمع مسكوني المحاكم المختصة في إدانة الهراطقة، فقد أدان مجمع نيقية عام (325م) أريوس لإنكاره عقيدة التثليث، وأدان مجمع القسطنطينية عام (383م) مقدونيس لقوله إن الروح القدس مخلوق، أما المجمع الخلقدوني عام (451م) فقد أدان نسطور لقوله إن مريم ليست أماً لله، كما أدانت الكنيسة كل من خالفها في الرأي.

وقد كان من أهم أسباب انعقاد مجمع **Trente** الرد على أفكار الحركة البروتستانية عن قانونية الكتب المقدسة، خاصة أن حملة لوثر كانت ضد الكنيسة أولاً، بسبب ممارسات هذه الكنيسة، إذ يرى « أن الكنيسة غير مخلصة في مهمتها، وأنها السبب في تراجع الدين لما لها من عقائد وقوانين وأوامر تحول دون فعل الله في قلوب المؤمنين، حيث تمنعهم من سماع كلمة الله، كما يراها حليفة للرأسمالية مذهب الشيطان»[6]، وقد زاد غضب لوثر على الكنيسة قيام البابا ببيع صكوك الغفران وجمع الأموال من أجل بناء

(1) Pie XII, encyclique divino afflante spiritu, 28.
(2) Wilfrid HARRINGTON, Nouvelle Introduction à la Bible, op. cit. p. 160.
(3) Concile de trente, IV. SESSION, tenue le 8éme jour d'Avril 1546. DECRET les Ecritures Canoniques.
(4) 1er Concile de vatican.
(5) Wilfrid HARRINGTON, Nouvelle Introduction à la Bible, op. cit. p. 160.
(6) Histoire générale des civilisations publié sous la direction de Maurice Grouzet, Tome IV : Les XVI et XVII siècles Progrés de la civilisation européene et le déclin de l'orient (1492-1715) Roland Mousnier, 2ème édition Presse universitaire de France, 1956, page 74.

كنيسة القديس بطرس، فقام لوثر سنة 1517م بتعليق خمسة وتسعين بنداً ضد بيع صكوك الغفران على باب كنيسة وتنبرغ، وعارض بذلك روما.

وباعتماد الرسالة إلى أهل غلاطية صرح لوثر بحرّية كل مسيحي في تفسير الكتاب المقدس، ورفض القول بعصمة البابا والمجامع المسكونية، ورفض أن يُخضع سلطة الكتاب لسلطة الكنيسة.

وحتى في مجال العلوم البحتة فقد أدانت الكنيسة علماء الطبيعة كجاليليو وكوبرنيك وبرونو، لمّا خالفت آراؤهم تعاليمها، فأعدمت برونو واضطرت جاليليو إلى التراجع عن ادعائه كروية الأرض.

وقد عبرت المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه عن هذا الموقف المسيحي من المعرفة والبحث العلمي، وعدّته إعاقة للعلوم الطبيعية لما قالت: «أينما وضعت المسيحية قدمها في الاسكندرية، في بيزنطة، في اليونان، في روما، في فرنسا وبريطانيا أدت إلى تقلص مروع في الثقافة»[1]، بل أكثر من ذلك فالرؤية الكنسية لجغرافية الأرض لا تقبل المناقشة، فالكنيسة معصومة من الخطأ في كل ما تعلنه من آراء دينية أو أخلاقية أو علمية، وكروية الأرض تتنافى والتعاليم الكنسية، «لقد قدم الإنجيل والأباء الروحيون منذ زمن بعيد معلومات عن كيفية بناء العالم، الأرض والسماء ليستا كرويتين (مستديرتين)، فإن لهما شكل زوايا الخيمة المقدسة في الكتاب المقدس (الإصحاح 22)، فالرب أسدل السماء، كما يسدل الستار، ونشرها كما تنشر الخيمة، كي يصار إلى السكن فيها، وهذه الخيمة السقف مغطاة بالماء طبقاً لما جاء في التكوين، الإصحاح الأول 67، وسطح الأرض حاد الزاوية مائل من الشرق نحو الغرب، حيث إن بعض الأنهار تنحدر من الجبال، وبعضها يصعد نحو القمم، فلدى بعضهم الكرة الأرضية هضبة، ولدى بعضهم الآخر هي قطعة على شكل إطار، شطفت بماء المحيط، لكن ليس لها شكل الكرة إطلاقاً، لذا فقد قرر الأب الروحي أوغسطين «أنه لا يمكن أن يكون لها وجود، لأن الكتاب المقدس لم يشر إلى هذا النوع في سلالة آدم»[2]».

---

(1) زيغريد هونكه، العقيدة والمعرفة، ترجمة عمر لطفي العالم، بيروت، دار قتيبة، الطبعة الأولى، 1407هـ/1987م، ص 23.

(2) Antipoden لا وجود لأناس آخرين يسكنون الأرض معاكسين لنا بأقدامهم، لأن الأرض كروية! نقلاً عن المرجع السابق نفسه، ص 22.

وما قصة طرد البروفيسور طومسون Thomas L. Thompson ببعيدة، فقد قررت جامعة «ماركويت» في ميلووكي طرد هذا الأستاذ في علم الآثار وعزله من منصبه سنة 1992م، «لأنه أوضح في كتابه الذي صدر في العام نفسه وعنوانه:

The Early History of Israelit People from the Written and Archaeological Sources, Leiden Brill, 1992

أن مجموع التاريخ الغربي لإسرائيل والإسرائيليين يستند إلى قصص من العهد القديم من صنع الخيال، ومع أن نائب رئيس جامعة ماركويت التي طردته أقر بينماه بالمكانة العلمية لطومسون الذي يعد من أبرز علماء الآثار المختصين بالتاريخ القديم لمنطقة الشرق الأوسط، فقد صرح بأن الجامعة تحصل على دعم من الكنيسة، فليس المهم في نظرها أن تكون للنصوص التاريخية قيمة تاريخية فحسب، بل أن تتفق أيضاً مع وجهة نظر نواميس العقيدة»[1]، بل أكثر من ذلك، فقد رفضت جامعة «تبنغن» الألمانية رسالته لنيل الدكتوراه عام 1971م عن موضوع «الآباء الأولين»[2] للسبب نفسه.

لكن العلوم الطبيعية أثبتت بالعقل والتجربة خطأ التعاليم الكنسية، وللرد على هذه الحقائق العلمية العقلية صرح آباء الكنيسة بقولهم: «إن استعمال قوى العقل البشري في الكشف عن الطبيعة وأسرارها بدلاً من تسخيرها في خدمة الأديان السماوية هو سوء استعمال لها»[3].

ويعدّ البابا أعلى مؤسسة دينية فهو على رأس الكنيسة، وتعدّ قراراته غير قابلة لأي طعن نظراً إلى العصمة التي منح نفسه إياها، بل أعطى نفسه حق غفران الذنوب للناس، فيكفي أن يعترف المرء للبابا بذنوبه لتغفر، بل يحفظ لنا التاريخ شهادات عن باباوات باعوا صكوك الغفران، وآخرين أعلنوا أن المشاركة في الحروب الصليبية كافية لمغفرة الذنوب، والغريب أن المسيحيين يعتقدون اعتقاداً جازماً أن المسيح جاء ليُصلب ويموت تكفيراً عن خطايا البشرية، فما الداعي؟، وما الحاجة إلى غافر لمغفرة الذنوب، وإذا كان البابا معصوماً من الخطأ، فمنذ متى حظي بهذه الهبة؟، هل بعد تقلده لمنصب البابوية أم قبله؟.

---

(1) كيت وايتلام، اختلاق إسرائيل القديمة، إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة سحر الهنيدي، مراجعة فؤاد زكريا، الكويت، سلسلة عالم المعرفة 249، ص 11.

(2) توماس طومسن، الماضي الخرافي: التوراة والتاريخ، ترجمة عدنان حسن، دمشق، قدمس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001م، ص 11.

(3) نفسه، ص 21.

إن دعوى العصمة ما هي سوى درب آخر من دروب التحريف الذي تستمر الكنيسة في نهجه، لتغطي بعضاً من النواقص التي يعرفها النص المسيحي، لمّا خضع للتحريف فكان طريقها إخفاء التحريف بتحريف أكبر.

وقد كانت الكنيسة موضوع نقد لاذع من مجموعة من الباحثين الأحرار، خاصة فيما ادّعته من عصمة للبابا، «فلا ريب في أن الكنيسة الكاثوليكية بادعائها عصمة البابا لم ترتكب أفظع كذبة ذكرها التاريخ ضد العقل البشري وأجرأها فقط، بل أهانت التابعين لها، إذ حسبتهم بلهاء ومن دون عقول، لا يفقهون شيئاً ولا يميزون، فقد حدث يوماً أن البابا بيوس التاسع، وقد عصف برأسه حب السلطة، حلم بهذه العملية، وهي ادعاء العصمة للبابا، فسن هذه الإرادة العالية «الشاهانية»، وهي أن البابا كالله معصوم من الغلط!!! أي إنه لم يرض أن يكون ملهماً من الله، كي لا يغلط، بل أراد أن يكون الله ذاته، وليس معادلاً له!!، وعلى هذا فإن هذا البابا عقد مجلساً، كي يثبت هذه القضية، وهكذا فإن بيوس التاسع سمّي «البابا الله»[1].

وتحاول الكنيسة من جهة أخرى إخفاء ما كشفت عنه الدراسات النقدية عن إلهية الكتاب، خصوصاً بعد النتائج التي أعلنتها الأبحاث الأثرية والأركيولوجية في منطقة الشرق الأوسط، فقد خلف الاتصال بشعوب القارات الأخرى وما نشرته الرحلات الأوروبية عن هذه البلاد النائية من أبحاث وأوصاف مشكلات حقيقية للدين المسيحي، فكيف يمكن عدّ هنود أمريكا مثلاً من نسل آدم وحواء؟، كيف استطاع هؤلاء النجاة من الطوفان العالمي؟.

لكن أكبر مشكلة عاناها المسيحيون كان بعد اطلاعهم على التاريخ الصيني، فقد كتب المؤرخ كونزاليس دومندوزا (Gonzales de Mendoça) في كتابه « تاريخ مملكة الصين الكبرى» «Histoire du Grand royaume de la Chine» أن عهد تأسيس الملكية بالصين كان بين 2600 و2250 ق. م، أي قبل زمن الطوفان الذي ذكرته التوراة.

تمثلت خطورة هذه المعلومات في كونها جعلت ظاهرة الطوفان ظاهرة محلية تخص شعباً صغيراً، يمثل جزءاً من العالم فقط، ما أفقد اليهود ميزة كونهم من نسل أول رجل ظهر على وجه الأرض، ومن ثم فقدوا ميزة كونهم حراس الوحي الإلهي.

(1) نقد الكنيسة الكاثوليكية، المفكرون الأحرار، منشورات الجمل، 1989م، ص 9.

كان تاريخ مندوزا الأساس الذي بنيت عليه نظرية «سبق الآدمية» (Preadamites)، فبناء عليه واعتماداً على رسالة بولس إلى أهل روما، الإصحاح الخامس قال لابيرير (La Peyrère)[1] بوجود إنسان قبل آدم، لكن هذا الإنسان لم يكن مكلفاً، ولم يكن يؤاخذ على ما يقترفه من ذنوب، لأن الشريعة لم تنزل إلا بعد خلق آدم، فسفر التكوين[2] يقر أن قايين لما قتل أخاه هابيل اتجه إلى الشرق، بعدما جعل الله له علامة تنجيه من القتل، وهذا دليل على وجود بشر في الشرق، خشي قايين أن يقتلوه، لقد أحدث قول لابيرير هذا ضجة، جعلته يتراجع عن قوله.

وفي سنة 1658م أرخ اليسوعي مارتيني (Martini) بداية مملكة الصين نحو 2952 ق. م، أي 600 سنة قبل الطوفان، وذكر أن الأخبار والتواريخ الصينية التي كانت تعرف دقة كبيرة بفضل تقدم علم الفلك قد ذكرت حدوث طوفان سنة 3000 ق. م.

بعد إخفاق كل المحاولات التوفيقية بين التاريخ الصيني والتاريخ التوراتي أصبح قدم تاريخ شعب الصين شيئاً مقرراً، بينما تقلص تاريخ التوراة من تاريخ الإنسانية إلى تاريخ شعب اليهود فقط، ما قلل قيمة التوراة التاريخية، وجعل الشعب اليهودي في محل ريبة وشك.

وفي سنة 1696م أثار لويس لوكومت[3] (Louis Le Compte) عاصفة هوجاء بكتابه (Mémoire sur l'état présent de la chine) الذي صرح فيه بأن الشعب الصيني احتفظ مدة تقارب 2000 سنة بمعرفة الله الحق الذي شرّفه ليكون مثالاً ومعلماً حتى للمسيحيين أنفسهم، فقد عبد هذا الشعب الله في أقدم معبد في العالم، ومارس شعائر العبادة، وكان له كهنة وقديسون تلقوا وحياً من الله، كما كانت أخلاقه لا تقل نبلاً عن دينه، فكانت جياشة بالمبادئ الرحيمة، فالديانة الصينية لا تختلف في أصولها عن الديانة المسيحية، فقد كانت ديانة حباها الله بهديه.

(1) لابيرير (Isaac de La Peyrère) (1594-1676) مؤرخ فرنسي قال بسبق الآدمية، له رسالة يعرض فيها الأسباب التي دعته إلى التراجع عن قوله بسبق الآدمية:

« Lettre de L. P. à Philotine dans laquelle il expose des raisons qui l'ont obligé à abjurer la secte de Calvin qu'il professait et le livre des prédamites qu'il avait mis à jour. » Bibliographie de la littérature française du 17 ème siècle, Alexandre Cioranescu, Tome II, Centre Nationale de La Recherche Scientifique, 1969, page 1185. 2ème édition.

(2) سفر التكوين 4، 13 - 16.

(3) لويس لوكومت Louis Daniel Le Compte (1655-1728) يسوعي مبشر، رحل إلى الصين وألّف كتابه السالف الذكر.

Bibliographie de la littérature Française du 17 ème siècle, Tome II, page 1230.

إذاً أين ميزة شعب الله المختار التي منحتها التوراة لليهود؟[1].

كانت هذه الحقائق العلمية باعثاً أساسياً جعل بعض المسيحيين يرون ضرورة إعادة النظر في نصوص الكتاب المقدس، وإعطائها تفسيراً يلائم المستجدات العلمية، لكن عملية التوفيق لم تكن موفقة دائماً، وللخروج من المأزق لم يكن للكنيسة سوى إكراه المسيحيين على الاعتراف بأن الكتاب المقدس مقدس مع عن كل ذلك، وعمل الكنيسة على تكريس معنى القدسية وتسمية أسفارها الأسفار المقدسة والكتاب المقدس، كان من أجل منع أي كان من التعرض لنص الكتاب، فدعوى القدسية تجعله فوق كل فكر بشري، وتمنع كل إنسان من مناقشته أو رد أفكاره، لأن الكتاب المقدس في الفكر المسيحي هو من الأسرار التي لا يمكن العقل البشري إدراكها، مثل التجسد الذي يظنه المسيحيون من دون استدلال ويرفضون استعمال العقل في إثباته والبرهنة عليه، وقد كانت هذه القدسية المزعومة للكتاب المقدس ذريعة الكنيسة لإبعاد الناس عن نصهم المقدس وضمان عدم خضوعه للمُساءلة، وقد استمر هذا الأمر فعلاً قروناً طويلة حتى اطلاع علماء الغرب على الفكر الإسلامي واتصالهم بالحضارة الإسلامية، واطلاعهم خصوصاً على النص القرآني، النص النقدي بامتياز، فبدأ التساؤل عن مضمون الكتاب المقدس ومصدره وصدقه، بعدما كان موضوع نقد من القرآن أولاً ومفكري الإسلام ثانياً.

ولتُحكم الكنيسة قبضتها من جديد على شرح الكتاب المقدس ادّعت عصمة الكنيسة وقدسية النص ليكونا قناعا تحجب وتغطي بهما بعض ما أسفرت عنه الدراسات المقدسة وتغطيها، لكن تغطيتها كانت دائماً مكشوفة غير مقنعة بين أفرادها.

تدعي الكنيسة أن الكتاب المقدس منزه عن الخطأ، فقد جاء في **Dictionnaire de la Bible** قوله: «إن الكتابات المقدسة منزهة عن الخطأ، وإن كانت ترد أخطاء فهي لا تحتوي على الخطأ»[2]، وللتعبير عن هذا الكلام وتوضيحه تتحدث الكنيسة عن مصطلح جديد ادعته الكتب المقدسة هو**L'inerrance biblique**، ويعترف **Dictionnaire de la Bible** بوجود صعوبة في تحديد معنى هذا المصطلح أو بالأحرى تفسير هذا التناقض، فوضع الفقرة طويلة يتحدث فيها عن هذه الصعوبة، وعرض فيها لاختلاف النقاد المسيحيين في هذا المصطلح المتعلق بقدسية النص، إذ يقول: «اختلف النقاد المسيحيون في **L'inerrance biblique** إلى قسمين، قسم تبنى ما سمّاه نظرية **L'inerrance biblique limitée**، وتتمثل هذه

(1) Histoire générale des civilisations, Tome IV, op. cit. pages : 338, 339, 340.
(2) Dictionnaire de la bible, Louis PIROT, André ROBERT, tome 4, Paris Librairie LETOUZEY ET ANE , 1949, p. 520.

النظرية في كون الكتاب المقدس منزهاً عن الخطأ فقط فيما له علاقة بالعقائد والأخلاق الدينية، أي فيما هو داخل في التعاليم، ومن ثم يبقى الخطأ ممكناً في سوى ذلك من روايات تاريخية، أو ما يعرضه كأنه حقائق علمية، ويفضل القائلون بهذا الرأي الدفاع عن تعاليم الكتاب المقدس المتعلقة بالعقيدة والأخلاق بدلاً من إجهاد أنفسهم في محاولة إثبات صحة رواياته التاريخية أو حقائقه العلمية»[1]، وقد اختلف القائلون أنفسهم بهذه النظرية في مدى تعارض نظريتهم مع إلهامية مجموع الكتاب المقدس، «فبعضهم أمثال**Erasme** و**Holden** و**Newman** يرون أن الإلهام ينفي حتماً الوقوع في الخطأ، إلا أنه لا يمتد إلى مجموع الكتاب المقدس، أي إن الكتاب المقدس في نظرهم ليس ملهماً بجميع أجزائه، أما بعضهم الآخر مثل **Mgr. d'Hulst** عميد المعهد الكاثوليكي بباريس فيدّعي أن الكتاب المقدس كما نص على ذلك مجمع **Trente** ملهم من الله بجميع أجزائه، لكن هذا لا يتعارض في نظرهم، ولا يمنع من وقوعه في الخطأ، ولا يتحرجون في القول إن الكتاب المقدس يحتوي على معلومات خاطئة، لأن هذه الأخطاء غير صادرة من الله، وإن كان مُلهمها، ويفسرون ذلك بأن ثمة أشياء موحاة وأخرى ملهمة، فالإلهام هو عملية تحريك الكاتب المقدس من أجل الكتابة وقيادته والسهر عليه في أثناء قيامه بعمله، وهذه الميزة تقي الكتاب من الوقوع في الخطأ فيما يتعلق بالعقيدة والأخلاق، لكن ليس أبعد من ذلك»[2]، وتعود مشكلتا الوحي والإلهام لتطرحا مرة أخرى، ويُلجأ مرة أخرى في محاولة لتجاوز العرقلة إلى الإلهام حلاً لرفع التناقض بين إلهية الكتاب وورود الأخطاء فيه.

أما القسم الثاني فيتبنى نظرية «**l'inerrance biblique relative**»، ويعدّ **Alfred Loisy** أحد متبني هذه النظرية، حيث يرى أن الكتب المقدسة تشتمل على حقائق تتلاءم مع الزمان والمكان اللذين كتبت فيهما، فقد قدم الكتّاب المقدسون لأهل زمانهم حقائق دينية تتلاءم مع فكرهم وثقافتهم، ولم يكن يمكنهم إعطاء حقائق تلائم كل العصور وكل الشعوب، فالحقيقة المطلقة وَهْمٌ لا وجود لها، والأخطاء التي يشتمل عليها الكتاب المقدس أخطاء في نظرنا نحن نتيجة للتراكم الثقافي والمعرفي الذي تراكم لدينا بفعل التطور الزمني، أما في الزمن الذي كتبت فيه هذه الأشياء فلم تكن خاطئة. [3]

ويستمر **Dictionnaire de la Bible** في محاولة حل هذا المشكلة التي تفرضها الأخطاء الواردة في الكتاب المقدس، مؤكداً أن الكتب المقدسة كلها كتب ملهمة من الله، وأنه هو

(1) ibid, p. 522.
(2) ibid, p. 522.
(3) ibid, pp. 522-523.

كاتبها، ويستحيل أن يكون الله مخطئاً فهذا تجديف، ومن ثم فكلمة الله معصومة من الخطأ، وإن لم تكن عملاً إلهياً محضاً بل عمل إنساني أيضاً .[1]

ونلاحظ تخبط الفكر المسيحي في هذه المسألة من ادعاء **Dictonnaire de la bible** أن النص الأصلي وحده المنزه عن الخطأ، كما صرحت بذلك الكنيسة، لكن ليس بين النصوص التي في أيدينا نص أصلي، وإنما نصوص مترجمة، عرفت خلال انتقالها تغييرات بسبب إهمال النساخ أو جهلهم أو جرأتهم عند مراجعة النص[2]، وهذ القول صريح ويفيد بأن الكتاب المقدس الذي يقرأ في الكنائس والمناسبات الدينية والشعائر والعبادات ليس النص المنزل من عند الله، وإذا كان الأمر كذلك فلا داعي لمحاولة تنزيهه عن الخطأ، لأن الأعمال الإنسانية مهما عرفت الدقة تظل عرضة للخطأ .

ولرفع بعض هذه الصعاب التي تتعلق بالكتاب المقدس وعصمته وتنزيهه عن الخطأ وضع الباحثون المسيحيون بعض القواعد[3] أو بعض القيود العامة بالأحرى الواجب أخذها عند قراءة الكتاب المقدس أو تفسيره، وعدّوها السبيل الوحيد الذي يمكن من الإجابة عن كل التساؤلات التي قد تشغل بال الناقد، وتتمثل هذه القواعد في:

1- ضرورة التمييز في الكاتب المقدس بين المغزى الإنساني موضوع الخطأ والمغزى المعصوم بفعل الإلهام.

2- ضرورة الأخذ في الحسبان الطريقة في التعبير التي تَعَوَّدَ الناس استعمالها، فالكتاب المقدس حرر بلغة مرنة حيوية وحرة، ولم تكن تعابير الكُتاب تعابير تقنية ومختصة، فكانوا يستعملون الكلمات والتعابير والأمثال الأكثر انتشاراً من دون مراعاة لمدى صحتها، كاستعمالهم لبعض الأمثال كقولهم «حذر مثل الثعبان»، «بسيط كاليمامة»، «ماكر كالثعلب» من دون التأكد إن كانت هذه الحيوانات متصفة فعلاً بهذه الصفات.

3- يجب الأخذ في الحسبان العقلية الشرقية وخصائص اللغات السامية التي تشتمل على المبالغة والمجاز والاستعارة والكناية.

4- يجب الأخذ في الحسبان وعلى نحو كبير الأنواع الأدبية، وهي القاعدة التي أكدها أيضاً البابا **Pie XII** في رسالته **Divino afflante spiritu**.[4]

---

(1) ibid, p. 527.
(2) ibid, p. 531.
(3) ibid, pp. 534-541.
(4) Pie XII, Divino Afflante Spiritu, n 38.

5- يجب الأخذ في الحسبان المميزات الخاصة لكل كاتب، فكل سفر من أسفار الكتاب يحمل طابع كاتبه الخاص، ولفهم هذا السفر لا بد من الغوص في فكر كاتبه والإحاطة الشاملة بشخصيته، بل على الناقد جعل نفسه في الأوضاع التي عاشها الكاتب المقدس.

6- وأخيراً يجب أن لا نغفل أن الأشياء التي نسمع عنها ليست في الحقيقة كما سمعنا عنها، إذ تخضع هذه الأشياء لوجهة نظر المخبر عنها، ومن ثم فهو يصورها بحسب فهمه واستيعابه لها .

وتبقى هذه القواعد في الحقيقة قيوداً، وضعتها الكنيسة لكبح الأبحاث المنجزة عن الكتاب المقدس، وغل أيدي النقاد الكاثوليك خصوصاً حتى يمتثلوا للأوامر الكنسية، وفي الوقت نفسه ترد على أبحاث غيرهم بعدم العلمية والموضوعية لعدم احترامها لهذه القواعد .

والغريب أن ثمة نصوصاً إنسانية أقدم من نص التوراة كبعض الملاحم البابلية التي رأينا من قبل مثل جلجامش، زيوسدرا . . .، وأخرى أقدم من الإنجيل كالملاحم اليونانية كالإلياذة أو الأوديسة، وبعض كتب الفلاسفة كأرسطو وأفلاطون لم تعرف تحريفاً أوتبديلاً على القدر نفسه، ولم يحتج في دراستها إلى هذه القواعد .

المبحث الثاني: مشكلة تاريخية الكتاب

المطلب الأول: الكتاب المقدس والماضي الخرافي

ازداد الشك في إلهية الكتاب المقدس مرة أخرى، لمّا كشفت الدراسات النقدية مخالفة الأحداث الواردة فيه لما جاء في تقارير الباحثين التاريخيين والأركيولوجيين عن شعوب الشرق الأوسط والشرق الأدنى، خاصة بعد الزيارات التي قاموا بها لهذه المنطقة، ومعاينة آثارها المادية والمكتوبة.

وبعد الظن الطويل في كون الكتاب المقدس كتاب تاريخ، نقل إلينا الكثير من المعلومات والأخبار عن الشعوب القديمة التي كانت لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بشعب إسرائيل، وعرفنا على نظم حياتها السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية، تبين اليوم بفضل هذه الدراسات التاريخية أن الأمر ليس كذلك، وأن نظم حياة هذه الشعوب بعيدة كل البعد عما يحاول الكتاب المقدس إقناعنا به، فقد «ولّى منذ زمن طويل الافتراض القائل إن التاريخ القديم يمكن كتابته بإعادة سبك قصص الكتاب (المقدس) وتصحيحها، لقد أصبح صعباً تماماً فهم هذه القصص كونها تروي أحداثاً من ماضي مؤلفيها»[1]، فالكتب التاريخية التي اشتمل عليه الكتاب المقدس كما أثبت ذلك النقد الأدبي مجموعة وثائق، كتب أقدمها نحو ألف سنة بعد العصر الذي يفترض أن إبراهيم عليه السلام عاش فيه، وبعد عدة قرون من زمن موسى عليه السلام ويشوع، ومن ثم لم يكن يمكنها أن تنقل إلينا أخباراً صحيحة عن عصر الآباء وعن الخروج من مصر ولا عن غزو أرض كنعان[2].

فالقصص الواردة في الكتاب عن الشعوب التي واجهها شعب إسرائيل، أو تلك التي التقى بها خلال التيه في الصحراء، أو بعد دخوله الأرض المقدسة، أو بعد قيام مملكة داوود وسليمان ومملكتي إسرئيل ويهوذا، بدت قصصاً لا أساس لها من الواقع، وتسرب الشك إلى أحداث كانت في الماضي القريب أحداثاً يقينية كمملكة داوود وسليمان في القدس خلال القرن العاشر قبل الميلاد، يقول توماس طومسون: «إنه لم يكن ممكناً وجود ملكية متحدة مع شاؤول أو داوود أو سليمان في أورشليم (القدس) خلال القرن العاشر قبل الميلاد، فمع أن من أن الطبيعة التاريخية لقصص داوود كانت موضع شك منذ السبعينيات من الباحثين الأدبيين، ومع أن عالم الساميات الإيطالي جيوفاني غاربيني قد

(1) توماس طومسون، الماضي الخرافي: التوراة والتاريخ، مرجع سابق، ص 31-32.

(2) M. J. Jagrange, La Methode historique, la critique Biblique et l'Eglise, Introduction par R. De Vaux, les éditions du Cerf 1966 Foi Vivante 31, p. 5.

كان شكك في تاريخية الملكية المتحدة في عام 1986م فإن اكتشافي[1] أن لا مكان لداوود وامبراطوريته في تاريخ إسرائيل[2] قد خلق فضيحة»[3]، ويؤيد هذا الرأي نفسه الباحث كيت وايتلام قائلاً: «في السنوات الأخيرة بدأ الإجماع على فكرة وجود مملكة داوود يتداعى تدريجياً، وقد بدأ التصور المهيمن للماضي بالتصدع نتيجة مجموعة من العوامل نفسها التي أدت إلى إعادة النظر في فكرة «نشوء» إسرائيل»[4].

لقد تأكد الباحثون من «لاتاريخية الكتاب المقدس» من نظرة هذا الكتاب إلى الماضي القديم، إذ يطغى على نظرته تلك الكثير من الخرافة، وغياب سياق تاريخي يعول عليه، ما شكل عائقاً كبيراً أمام الباحثين الذين أرادوا دراسته، ومع ذلك اعتُمد هذا التاريخ الخرافي زمناً طويلاً في التأريخ للعالم القديم لفلسطين خصوصاً، لعدم امتلاك ووجود تاريخ آخر غير ما يحكيه الكتاب المقدس.

لكن الدراسات التاريخية التي أُنجزت عن منطقة الشرق الأدنى والهيمنة المتزايدة لعلم الآثار في كتابة تاريخ فلسطين القديم حورت مسار هذه الدراسات التاريخية، وبينت أن قراءة الكتاب المقدس للتاريخ القديم للمنطقة غدت قراءة خرافية، وأن قصة الكتاب الخاصة بالماضي المتركزة أساساً على قيام مملكة إسرائيل وسقوطها قد نتيجة أُفسدت نتيجة جهود بعض الباحثين الأثريين الذين تمكنوا من الخلاص من قبضة الكنيسة وسيطرة الفكر اللاهوتي المغلوط، والذي سلم منذ البدء بصحة روايات الكتاب وجعلها مسلماته التي انطلق منها، لكن الحجج المضادة لتاريخية الحكايات الأبائية تأكدت «بقوة

(1) نشر الباحث توماس طومسون سنة 1992م كتاباً عنوانه التاريخ المبكر لبني إسرائيل، نفى فيه الوجود التاريخي لمملكة شاؤول أو داوود أو سليمان في أورشليم، وقد اعتمد في كتابه هذا كتابين اثنين هما الدراسة الاجتماعية (الأنتروبولوجية) للباحث الدانماركي نيلز بيتر لمكه المنجزة سنة 1985م والمعنون بـ«إسرائيل المبكرة»، والمسح الأثري للمرتفعات الفلسطينية الذي قام به عالم الآثار الإسرائيلي الباحث إسرائيل فنكلشتاين سنة 1988م المعنون بـ«آثاريات الاستيطان الإسرائيلي». الماضي الخرافي، مرجع سابق، ص 35-36.

(2) توصل توماس طومسون خلال نتائج الأبحاث الأثرية إلى نفي وجود مملكة لداوود في القدس، إلا أن هذا لا يعني عدم وجود هذه المملكة في مكان ما من العالم، وقد أكد القرآن أن الله ﷻ آتى داوود الملك على بني إسرائيل: ﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾، سورة البقرة، آية 251، كما ورث سليمان ملك أبيه، ولم تجر الإشارة في أي موضع من القرآن إلى مكان هذه المملكة التي كانت لبني إسرائيل، كما لم يشر القرآن من قبل إلى مَكان الأرض المقدسة التي وعد الله بها بني إسرائيل أهي فلسطين أم مكان آخر؟، ولم يتمكن الباحثون الأثريون مع التنقيبات المتواصلة في فلسطين من العثور على دليل أثري واحد، يثبت أن الأرض المقدسة الموعودة لبني إسرائيل هي فلسطين، أو إثبات أن مملكة إسرائيل التي أسسها داوود وسليمان كان مقرها أرض فلسطين.

(3) توماس طومسون، الماضي الخرافي التوراة والتاريخ، مرجع سابق، ص 36.

(4) كيت وايتلام، اختلاق إسرائيل القديمة إسكات التاريخ الفلسطيني، مرجع سابق، ص 252.

المبحث الثاني: مشكلة تاريخية الكتاب

المطلب الأول: الكتاب المقدس والماضي الخرافي

ازداد الشك في إلهية الكتاب المقدس مرة أخرى، لمّا كشفت الدراسات النقدية مخالفة الأحداث الواردة فيه لما جاء في تقارير الباحثين التاريخيين والأركيولوجيين عن شعوب الشرق الأوسط والشرق الأدنى، خاصة بعد الزيارات التي قاموا بها لهذه المنطقة، ومعاينة آثارها المادية والمكتوبة.

وبعد الظن الطويل في كون الكتاب المقدس كتاب تاريخ، نقل إلينا الكثير من المعلومات والأخبار عن الشعوب القديمة التي كانت لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بشعب إسرائيل، وعرفنا على نظم حياتها السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية، تبين اليوم بفضل هذه الدراسات التاريخية أن الأمر ليس كذلك، وأن نظم حياة هذه الشعوب بعيدة كل البعد عما يحاول الكتاب المقدس إقناعنا به، فقد «ولّى منذ زمن طويل الافتراض القائل إن التاريخ القديم يمكن كتابته بإعادة سبك قصص الكتاب (المقدس) وتصحيحها، لقد أصبح صعباً تماماً فهم هذه القصص كونها تروي أحداثاً من ماضي مؤلفيها»[1]، فالكتب التاريخية التي اشتمل عليه الكتاب المقدس كما أثبت ذلك النقد الأدبي مجموعة وثائق، كتب أقدمها نحو ألف سنة بعد العصر الذي يفترض أن إبراهيم عليه السلام عاش فيه، وبعد عدة قرون من زمن موسى عليه السلام ويشوع، ومن ثم لم يكن يمكننا أن تنقل إلينا أخباراً صحيحة عن عصر الآباء وعن الخروج من مصر ولا عن غزو أرض كنعان[2].

فالقصص الواردة في الكتاب عن الشعوب التي واجهها شعب إسرائيل، أو تلك التي التقى بها خلال التيه في الصحراء، أو بعد دخوله الأرض المقدسة، أو بعد قيام مملكة داوود وسليمان ومملكتي إسرئيل ويهوذا، بدت قصصاً لا أساس لها من الواقع، وتسرب الشك إلى أحداث كانت في الماضي القريب أحداثاً يقينية كمملكة داوود وسليمان في القدس خلال القرن العاشر قبل الميلاد، يقول توماس طومسون: «إنه لم يكن ممكناً وجود ملكية متحدة مع شاؤول أو داوود أو سليمان في أورشليم (القدس) خلال القرن العاشر قبل الميلاد، فمع أن من أن الطبيعة التاريخية لقصص داوود كانت موضع شك منذ السبعينيات من الباحثين الأدبيين، ومع أن عالم الساميات الإيطالي جيوفاني غاربيني قد

(1) توماس طومسون، الماضي الخرافي: التوراة والتاريخ، مرجع سابق، ص 31-32.

(2) M. J. Jagrange, La Methode historique, la critique Biblique et l'Eglise, Introduction par R. De Vaux, les éditions du Cerf 1966 Foi Vivante 31, p. 5.

كان شكك في تاريخية الملكية المتحدة في عام 1986م فإن اكتشافي[1] أن لا مكان لداوود وامبراطوريته في تاريخ إسرائيل[2] قد خلق فضيحة»[3]، ويؤيد هذا الرأي نفسه الباحث كيت وايتلام قائلاً: «في السنوات الأخيرة بدأ الإجماع على فكرة وجود مملكة داوود يتداعى تدريجياً، وقد بدأ التصور المهيمن للماضي بالتصدع نتيجة مجموعة من العوامل نفسها التي أدت إلى إعادة النظر في فكرة «نشوء» إسرائيل»[4].

لقد تأكد الباحثون من «لاتاريخية الكتاب المقدس» من نظرة هذا الكتاب إلى الماضي القديم، إذ يطغى على نظرته تلك الكثير من الخرافة، وغياب سياق تاريخي يعول عليه، ما شكل عائقاً كبيراً أمام الباحثين الذين أرادوا دراسته، ومع ذلك اعتُمد هذا التاريخ الخرافي زمناً طويلاً في التأريخ للعالم القديم لفلسطين خصوصاً، لعدم امتلاك ووجود تاريخ آخر غير ما يحكيه الكتاب المقدس.

لكن الدراسات التاريخية التي أُنجزت عن منطقة الشرق الأدنى والهيمنة المتزايدة لعلم الآثار في كتابة تاريخ فلسطين القديم حورت مسار هذه الدراسات التاريخية، وبينت أن قراءة الكتاب المقدس للتاريخ القديم للمنطقة غدت قراءة خرافية، وأن قصة الكتاب الخاصة بالماضي المتركزة أساساً على قيام مملكة إسرائيل وسقوطها قد نتيجة أُفسدت نتيجة جهود بعض الباحثين الأثريين الذين تمكنوا من الخلاص من قبضة الكنيسة وسيطرة الفكر اللاهوتي المغلوط، والذي سلم منذ البدء بصحة روايات الكتاب وجعلها مسلماته التي انطلق منها، لكن الحجج المضادة لتاريخية الحكايات الأبائية تأكدت «بقوة

(1) نشر الباحث توماس طومسون سنة 1992م كتاباً عنوانه التاريخ المبكر لبني إسرائيل، نفى فيه الوجود التاريخي لمملكة شاؤول أو داوود أو سليمان في أورشليم، وقد اعتمد في كتابه هذا كتابين اثنين هما الدراسة الاجتماعية (الأنتروبولوجية) للباحث الدانماركي نيلز بيتر لمكه المنجزة سنة 1985م والمعنون بـ«إسرائيل المبكرة»، والمسح الأثري للمرتفعات الفلسطينية الذي قام به عالم الآثار الإسرائيلي الباحث إسرائيل فنكلشتاين سنة 1988م المعنون بـ«آثاريات الاستيطان الإسرائيلي». الماضي الخرافي، مرجع سابق، ص 35-36.

(2) توصل توماس طومسون خلال نتائج الأبحاث الأثرية إلى نفي وجود مملكة لداوود في القدس، إلا أن هذا لا يعني عدم وجود هذه المملكة في مكان ما من العالم، وقد أكد القرآن أن الله ﷻ آتى داوود الملك على بني إسرائيل: ﴿ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾، سورة البقرة، آية 251، كما ورث سليمان ملك أبيه، ولم تجر الإشارة في أي موضع من القرآن إلى مكان هذه المملكة التي كانت لبني إسرائيل، كما لم يشر القرآن من قبل إلى مَكان الأرض المقدسة التي وعد الله بها بني إسرائيل أهي فلسطين أم مكان آخر؟، ولم يتمكن الباحثون الأثريون مع التنقيبات المتواصلة في فلسطين من العثور على دليل أثري واحد، يثبت أن الأرض المقدسة الموعودة لبني إسرائيل هي فلسطين، أو إثبات أن مملكة إسرائيل التي أسسها داوود وسليمان كان مقرها أرض فلسطين.

(3) توماس طومسون، الماضي الخرافي التوراة والتاريخ، مرجع سابق، ص 36.

(4) كيت وايتلام، اختلاق إسرائيل القديمة إسكات التاريخ الفلسطيني، مرجع سابق، ص 252.

بوساطة النشر الخاص لكتاب الباحث الكندي جون فان سترز سنة 1975م، وعنوانه «إبراهيم في التاريخ والتراث»، وقد ذهب كتاب جون فان سترز بالحجة إلى أبعد من ذلك، وأظهر أن القصص الكتابية لا يمكن العثور عليها في هذا الوقت المبكر، بل لا بد من ردها إلى فترة ما في القرن السادس قبل الميلاد أو إلى زمن لاحق، وفي عام 1977م نشر جون هيز وماكسويل ملّر مؤلف التاريخ الإسرائيلي واليهودي، وهو مجلد ضخم جرت فيه مراجعة البحث التاريخي الراهن عن كل فترة من الفترات الكتابية المتعاقبة على حدة، لقد بات واضحا الآن أن الثقة السابقة في وجهة النظر القائلة إن الكتاب هو وثيقة تاريخية هي في طور الانهيار، فقد جرى التعبير عن الشك الواسع الانتشار ليس فقط في تاريخية آباء سفر التكوين، بل تاريخية القصص عن موسى ويشوع والقضاة أيضاً»[1].

ويعدّ البحث عن الأصول الإسرائيلية من أكبر المشكلات التي اعترضت البحث التاريخي للكتاب، إذ إن أقدم نصوص الكتاب التي تناولت أصول إسرائيل ترجع إلى العصر الهلنستي، بمعنى أي إنها مفصولة بزمن يزيد على الألف سنة عن زمن هذه الأصول، ما يجعل أي مؤرخ يسعى إلى تحديدها في مأزق حقيقي، لأنه يبحث عن أصول إسرائيل التي يعرفها من الكتاب، وهو عاجز عن إثبات تاريخية أي رواية كتابية بفقده لأي تاريخ مستقل، يمكنه أن يقارن به رواية الكتاب، وكل ما لدينا بفضل الأبحاث التاريخية عن فترة العصر الحديدي الذي يفترض أن إسرائيل ويهوذا كانتا فيه يحكي في معظمه عن البنى التي كانت تمتلكها المجتمعات القديمة سياسياً ودينياً واجتماعياً وقانونياً، بينما وفرت لنا الأبحاث الأثرية مواد كثيرة عن العهد الفارسي والهلنستي، بل مواد ضخمة من الأدب غير الكتابي أيضاً.

إن السؤال الذي يحير المؤرخين هو هل الأحداث الكتابية وقعت فعلاً؟، هل عرف التاريخ البشري فعلاً مملكة لإسرائيل؟، هل ثمة آثار مادية أو نصوص تاريخية تؤكد ما ورد في الكتاب المقدس؟.

ثمة نصوص أثرية مكتوبة أشارت إلى بعض الأحداث الواردة في الكتاب المقدس، وأكدت بعض الوقائع مع اختلافات طفيفة، لكنها لا تؤكد تاريخية هذه الأحداث، «لأن إثبات الحكاية الكتابية الذي يسمح لنا بقراءتها كما لو كانت تاريخاً يبقى محيراً، والسبب في أن هذه النصوص القديمة تبدو دائماً قاصرة عن إعطائنا الدليل الذي نحتاج إليه، هو أن طريقتنا في فهم الماضي لا يشاركنا فيها مؤلفو هذه النصوص أو أي نصوص قديمة

(1) توماس طومسون، الماضي الخرافي، مرجع سابق، ص 33-34.

أخرى»[1]، فهذه النصوص الأثرية تقدم لنا روايات لما أعاد المؤلفون تقديمه كونه ماضياً من دون أن يهتموا بتمييز القصص الممتعة أو الفكاهية أو المسلية من القصص التي تروي شيئاً حدث فعلاً في الماضي، ذلك بأنهم لم يترددوا في تغيير مصادرهم وإعادة بناء الماضي، عندما تكون معلوماتهم ناقصة عن بعض الأحداث بأي أسلوب يرونه ملائماً لجبر هذا النقص، فهذه النصوص الأثرية من ناحية القيمة التاريخية ليست بأفضل من نصوص الكتاب، إذ المطلوب لإثبات روايات الكتاب المقدس أو نفيها وجود نصوص مستقلة عن الكتاب قريبة من زمن وقوعها، حتى تكون شاهدة على ما حدث فعلاً.

إن ما جعل الباحثين في السنين الأخيرة يشكّون في الروايات والأحداث الواردة في الكتاب المقدس بعض الأمور المتعلقة بطبيعة الكتاب نفسه، فالتكرار البين للقصص التي يرويها عن شخصيات مختلفة زمانياً ومكانياً، أثارت أكثر من علامة استفهام عن مدى صدقه، فقد عاش إبراهيم وإسحاق[2] الأحداث نفسها، وكانت لهما المواقف نفسها، فكلاهما أصيبت أرضه بجوع، ولجأ إلى جرار، وقال عن زوجته إنها أخته، وقصة عبور نهر الأردن نفسها حدثت مع موسى[3] ومع يشوع[4]، نصادف الأمر نفسه مع يسوع في الأناجيل، إذ نجده يعيش قصة داوود بحذافيرها، ففي سفر صمويل الثاني[5] يتخلى عن داوود الذي يطارده جيش ابنه أبشالوم وجميع أصدقائه، ويفقد الأمل في الكل، فلا يجد لنفسه ملجأ سوى الجبل الذي يجد فيه مكاناً للتضرع والتوسل لله الذي يستجيب لدعواته، ويهلك ابنه أبشالوم، ويعيد مسيحه داوود إلى أورشليم ممتطياً حماره، ويجعله ملكاً عليها من جديد، ويكرر يسوع الحدث نفسه، فيعود نفسه، كما يصور لنا ذلك أصحاب الأناجيل[6]، إلى أورشليم ممتطياً هو أيضاً حماره في الليلة التي تسبق موته، وبعدما تخلى عنه أتباعه، فلم يجد ملاذاً له سوى بستان جتشيماني على جبل الزيتون الذي صعده، وتضرع فيه لربه داعياً إياه، فكلاهما داوود ويسوع يصلي، حيث لا أحد يريد أن يصلي، فهل التاريخ يعيد نفسه كما يقال؟.

(1) نفسه، ص 55.
(2) وردت قصة أبيمالك ملك جرار مع إبراهيم في سفر التكوين20، أما قصته مع إسحاق فقد جاء ذكرها في السفر نفسه في الإصحاح السادس والعشرين.
(3) سفر الخروج، الإصحاح ان: 14-15.
(4) سفر يشوع، الإصحاح السابع.
(5) سفر صمويل الثاني 30: 15-37.
(6) متّى 36: 26-46، مرقس 32: 14-42، لوقا 39: 22-46.

إن ما يثير الانتباه في قصص الكتاب المقدس تلك التقابلية التي تطغى على كل أحداثه وشخصياته، فإبراهيم عليه السلام يقابله لوط، وإسحاق يقابله إسماعيل، ويعقوب يقابل عيسو، حيث تكون الغلبة والتفوق للجانب الأول دائماً، حتى إن بدا أنها ستكون للثاني، كما هو الحال لدى إسماعيل وعيسو، فمع أنهما بكرا أبويهما لم يحظيا بشيء، ليست هذه القصص التقابلية عن إسرائيل القديمة قصصاً تعكس النزاعات الإقليمية والقبلية في الماضي، وإنما هي شروح للنزاع الأبدي بين الخير والشر، وبين الرب يهوه وغرور شعب إسرائيل.

ويصف لنا توماس طومسون تخبط الروايات الكتابية ومدى بعدها عن الحقيقة التاريخية خلال عرضه لقصة، بل لقصص توصل إسرائيل إلى امتلاك أورشليم، ففي الإصحاح العاشر من سفر يشوع هزم يشوع ملك إسرائيل أدونيصدق وجنده في معركة متواصلة: «وقتل يهوه من الأعداد أكثر مما فعل يشوع بإلقاء الحجارة الضخمة عليهم من السماء، وجرى أسر الملوك المختبئين في كهف وأعدمهم يشوع، يحكي لنا المؤلف تصديقاً لهذه القصة أن خمسة من هذه الأحجار موضوعة عند مدخل الكهف (إلى هذا اليوم) وهنا يوقع المؤلف مستمعيه في الفخ! بالنصب التذكاري المقام عند الكهف، أحجار يهوه الخمسة هي حجة بينة لمصلحة تاريخية القصة، هذه الحجة هي فكرة شائعة في الحكاية الشعبية، وتسليماً بأن حجارة يهوه هي حبات برد، يهدم المؤلف عمداً دليله الأثري على التوثيق التاريخي للحكاية، ومن ناحية أخرى فإن سفر القضاة الأول يحدد الإطار الزمني لحكايته عن فتح أورشليم بزمن بعد موت يشوع، فأورشليم ليست أمورية في هذه القصة، بل كنعانية، والأكثر مدعاة للدهشة، أن ابني يعقوب المؤسسين وأبوي القبيلتين نفسيهما، يهوذا وشمعون اللذين يهزمان الكنعانيين في أورشليم، يقتلان ويحرقان المدينة عن بكرة أبيها، وفقاً لذلك في سفر صمويل الأول (54: 17) فإن أورشليم هي قبل ذلك جزء من إسرائيل، يجلب داوود الشاب رأس جليات إليها دليلاً على النصر!، ومع ذلك تُقدم لنا قصة ثالثة عن فتح أورشليم ترد بأسلوبين مختلفين، أحدهما في سفر صمويل الثاني (6: 5-10)، والآخر في سفر الأخبار الأول (4: 11-9)، كلاهما يقدم أسباباً (إيتولوجيات) لأورشليم كونها (مدينة داوود) و(قلعة صهيون)، يجري إحكام السيطرة على أورشليم في هذه الحكاية في أثناء فترة حكم داوود ملكاً في حبرون (الخليل)، فأورشليم ليست أمورية، ولا كنعانية، إنها مدينة يبوسية، كما في قصة سفر القضاة (10: 19-12)، وهذه القصة التي هي من أشهر قصص فتح أورشليم أصبحت جزءاً أساسياً من رؤية آثاريات الكتاب للماضي، فمن الصعب ألا يثير الدهشة تقديم ثلاثة أسفار مختلفة من الكتاب ثلاث قصص مختلفة على الأقل عن كيفية توصل إسرائيل إلى امتلاك أورشليم»[1].

(1) توماس طومسون، التوراة والتاريخ. مرجع سابق، ص: 102-103.

إن ما عوّق تقدم البحث التاريخي في منطقة الشرق الأوسط والشرق الأدنى ذلك الظن السائد أن الكتاب المقدس هو أقدم مرجع تاريخي، ينير لنا طريق البحث، فظن الباحثين الأثريين أن ما ورد في هذا الكتاب هو تاريخ للمنطقة جعلهم يبحثون ويبذلون قصارى جهدهم من أجل تأكيد رواياته وقصصه، فعملوا على أن يجدوا بين الأواني الفخارية الأثرية آثاراً تدل على الأمم التي تحدث عنها الكتاب المقدس، لكنهم يبحثون عن عالم لا ينتمي إلى حقل آثارهم مع الأسف، إذ لم يتمكنوا من العثور عليه في أي موقع أثري من مواقعهم.

ومع يقين كثير من الباحثين الأثريين وعلمهم بهذه الحقيقة إلا أننا نجدهم عند أي اكتشاف أثري يندفعون من دون التأكد من صحة انتساب الاكتشاف الأثري إلى القول بصحة روايات الكتاب المقدس وتاريخيتها، مصرّين وفق تعبير كيت وايتلام على اختلاق تاريخ لإسرائيل القديمة، وقد بين كيت وايتلام أن الفرضيات الثلاث الأساسية عن نشوء إسرائيل عدّت كلها على نحو متفاوت أن أصول إسرائيل الواردة في الكتاب هي أصول تاريخية.[1]

ومثال لهذا الاندفاع ما حدث في صيف عام 1993م، حيث جرى العثور على كسرة من رقيم، عليه نقش في موقع تل دان (تل القاضي) في فلسطين الشمالية، أشار النص إلى (ملك إسرائيل)، وكان أيضاً يحمل الأحرف (ك. بيتدود)، وسرعان ما قرئت هذه الأحرف (ملك بيت داوود)، وقد فسرت (ملك [من] سلالة داوود)، وقد حُدد تاريخ النقش بأوائل القرن التاسع قبل الميلاد، كان يظن أنه يروي قصة معركة وصفت في سفر الملوك الأول (16: 15-20)، وهو حدث يعود تاريخه إلى عام (883ق. م)، هذا النقش الجديد زعم أنه يقدم الدليل القاطع على أن «داوود الكتاب» كان موجوداً ذات مرة، وكان المؤسس للسلالة الحاكمة ليهوذا في أورشليم، وقد احتفلت المجلات العلمية، إضافة إلى الصحف والمجلات الشعبية بهذا الاكتشاف بحماسة كبيرة، لكن قراءة الحرف (ك) كأنه الحرف الأخير من كلمة (ملك) إنما كانت تخميناً طبعاً، ولا شيء في النقش ذاته يقضي بأن تربط كلمة أو اسم (بيتدود) مباشرة بأورشليم أو يهوذا، فقد كان ممكناً أن تشير إلى مكان أقرب كثيراً إلى تل دان، كما يمكن ترجمة الاسم (بيت) بمعنى «بيت»، ويعكس اسم المحمية التي تحكم البلدة، وعندما يضم إلى اسم إله تكون ترجمته (معبد/هيكل) مثل

(1) كيت وايتلام، اختلاق إسرائيل. مرجع سابق، الفصل الثالث، اختلاق إسرائيل القديمة، ص127-197، وقد قال بهذه النظريات ألبرخت آلت (**Albrecht Alt**)، ووليام فوكسويل أولبرايت (**William Foxwell Albright**)، وجورج مندنهول (**GeorgeMendenhall**).

بيت إيل (معبد إيل)، أما (دود) فهو اسم الملك داوود في الكتابة العبرانية القديمة، واستخدم اسماً شخصياً له في الكتاب المقدس فقط، أما في النقوش الأثرية فيقع نعتاً ليهوه كما هو الحال لدى رقيم ميشع الشهير[1].

ومثل هذا التجازف غير العلمي ما نشره الأسقف ولش[2] في كتابه «أصداء التوراة»، حيث ذهب يدل على صحة ما ورد في التوراة بما جرى العثور عليه في نينوى وبابل، وعدّ ما ورد في هذه الألواح البابلية صدى لما جاء في التوراة، والأصل أن ما جاء في التوراة هو الذي يعدّ صدىً لهذه الألواح، فالآثار البابلية سابقة من حيث الزمن للتوراة، وقد تدارك بعض الباحثين هذا الأمر، وكتبوا عن أثر المدونات البابلية في التوراة[3].

ولكن قد يبدو غريباً أن يتعامل هذا القدر الكبير من الكتاب المقدس مع تراث الأصل لشعب لم يكن قط في ذاته، وأن يتحدث عن مملكة وملوك بتلك العظمة، ولا وجود لكل ذلك.

الحقيقة أن ثمة إسرائيل تاريخية، لكن ليس على تلك الصورة الضخمة التي ينقلها الكتاب المقدس، إنه لا يمكن معرفة إسرائيل التاريخية من دون إحاطة بتاريخ المنطقة كاملة، وإبعاد أي هيمنة لتاريخ إسرائيل المبني على روايات الكتاب المقدس.

كانت المجتمعات المختلفة الكثيرة التي بدأت في النشوء في فلسطين في أثناء القرنين العاشر والتاسع قبل الميلاد تمتلك تبايناتها الإقليمية الخاصة بها في الاقتصاد واللغة والدين والثقافة، وفي نهاية القرن التاسع برزت دولاً إقليمية متميزة، وعندما بدأت آشور بتوسيع مصالحها إلى فلسطين في منتصف القرن التاسع كان نمو هذه الهوية الإقليمية ضعيفاً، فكانت السياسة الآشورية الأولى هي إخضاع هذه الدول في ظل الامبراطورية كدول تابعة مرؤوسة، وبعد اعتلاء تغلاتبلصر العرش في عام **745** ق. م بدأ عملية إخضاع تراكمي للزراعة السورية والفلسطينية للمصالح الآشورية، وفي عام **733-732** ق. م غزا دمشق وألحقها به كمقاطعة، فقام ملوك فلسطين الصغار بمن فيهم ملوك بيبلوس وصور وإسرائيل وعمون ومؤاب وإدوم وعسقلان وغزة والأراضي اليهودية بتأكيد ولائهم تابعين لآشور، أدخل الجيش الآشوري بعد ذلك سياسة التدخل السكاني التي كانت تتضمن نقل الشعوب عبر الامبراطورية وترحيلها، كانت أهداف هذه السياسة

(1) توماس طومسون، الماضي الخرافي، مرجع سابق، ص **323-324**.
(2) الأسقف ولش، أصداء التوراة، مرجع سابق، حيث قدّم صاحب الكتاب سبعة وعشرين فصلاً، حاول خلالها إثبات تاريخية سفر التكوين، خصوصاً بناء على الآثار البابلية والآشورية.
(3) الأب سهيل قاشا، أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية، وكارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، مرجعان سابقان.

الترحيلية متنوعة، ولم تكن محصورة بالعقاب على المقاومة والعصيان المسلح، أحد الأهداف كان إزالة المنافسين المحليين للسلطة الآشورية، والهدف الثاني كان السيطرة بالتهديد بالترحيل[1].

عندما اجتاح جيش تغلاتبلصر دمشق في عام **733** ق. م ساندت إسرائيل المنافسة لدمشق، وهي دولة صغيرة تقريباً مركزها في السامرة، الآشوريين أملاً في كسب مكافآتها في سهل يزرعيل، لكن الآشوريين ضموا السهل إلى مقاطعتهم الآرامية المؤسسة حديثاً، وبعد اعتلاء خلفه شلمنصر العرش حاصر السامرة، واستسلمت المدينة لسرغون الثاني، وهذا ما وضع حداً لدولة المرتفعات في عام **722** ق. م، وقام سرغون الثاني بسبي جزء من سكان السامرة عبيداً، واستخدم الآخرين فرقة فرسان في جيشه، وجرى توطين المسبيين في سورية وعيلام ومدن آشور الكبرى، وتوطين سكان هاته المدن أغنى وديّان السامرة، وهذا لا يعني أن السامرة محيت من الوجود، كما يصور ذلك الكتاب المقدس، بل بقيت حاضرة بما يكفي لدمج القادمين الجدد في اللغة والثقافة والدين، لكن الكتاب المقدس يستعمل تدمير إسرائيل، لأنه عدّها كافرة، وإن المصير الموعود لكل متمرد عن يهوه هو الفناء، لتصبح إسرائيل غير موجودة، وهذا بيان لاهوتي، وليس بياناً تاريخياً[2].

بعد استسلام السامرة وقفت بلدة أورشليم مع السياسة الآشورية، وقبل الآشوريون ولاءهم نحو عشرين عاماً، وبعدما نفد صبر الآشوريين من السياسة المصرية في إثارة العصيان على الحدود الجنوبية، دخل الجيش الآشوري الأراضي المصرية، وفي الوقت نفسه قام «سنحريب» بمحاصرة أورشليم فترة، لكن المدينة نجت من هذا الحصار، وتعدّ القصة الواردة في سفر الملوك الثاني تمجيداً لهذا الحدث، وهو نص لاهوتي يبرز العناية الإلهية بأورشليم، أما من الناحية التاريخية فيبدو أن حملة الآشوريين لم تكن موجهة إلى أورشليم، وإن كانت الروايات الآشورية نفسها تقول ذلك، بل كانت تهدف إلى إخماد تمرد بلدة عقرون الساحلية في المنخفض الساحلي، حيث كانت بلدة لخيش مفتاحاً لإنتاج الزيتون في المرتفعات اليهودية، وقد سقطت عام **701** ق. م، ودُمرت عن آخرها، وجرى ترحيل كل سكانها، وقد كانت أورشليم الآشورية تابعة متواطئة معها بإرادتها، وأدت دوراً كبيراً في إعادة التنظيم، بعدما تخلصت من لخيش منافستها، وبسطت سيطرتها على المرتفعات اليهودية، ومدت نفوذها نحو الجنوب إلى النقب الشمالي[3].

(1) توماس طومسون، الماضي الخرافي، مرجع سابق، ص **295-297**.
(2) نفسه، ص **298-299**.
(3) نفسه، ص **301**.

وفي الوقت الذي تبدو فيه أهمية مدينة أورشليم كبيرة في الكتاب المقدس، فإن مغزاها التاريخي الحقيقي في سياسة واقتصاد أقاليم الريف واقتصادها كان قصير الأجل، فأورشليم بسكانها البالغين نحو 5000 نسمة من منتصف القرن التاسع وحتى نهاية القرن الثامن لم تكن في وضع يؤهلها لتنافس بلدة لخيش الأقوى إقليمياً، ولم يسمح لأورشليم بالتوسع إلا بعد تدمير لخيش المتمردة وترحيل سكانها[1].

ونتيجة لتوسع الامبراطورية البابلية نحو الجنوب لمواجهة مصر، خاصة بعد ضعف الآشوريين، تحركت الجيوش البابلية بسرعة إلى داخل فلسطين وسورية الجنوبية، وبعد انتصار نبوخذنصر على فرعون أصبحت سورية الجنوبية وكل فلسطين في قبضته، وفي عام 597 ق. م استسلمت أورشليم للجيش البابلي، فتم سبي الملك وحاشيته مع الطبقة العليا والحرفيين المهرة للمدينة وقرى يهوذا الكبرى، لم يتعد المصريون، بل استمروا في فرض الضغط على دول فلسطين الجنوبية، لكي تقاوم الاحتلال البابلي، وفي عام 588 ق. م سار الجيش البابلي مرة أخرى ضد أورشليم، فحوصرت المدينة إلى أن سقطت في يد البابليين سنة 586ق. م، وجرياً على السياسات الآشورية القديمة رحّل البابليون سكان أورشليم وملكَها، إضافة إلى كثير من القرى، وخلال الترحيل والإجراءات التأديبية المستخدمة لحكم هذه المنطقة دمّر البابليون كلاً من الدولة والمجتمع اللذين يشكلان يهوذا، لقد كفّت يهوذا مثل إسرائيل في القرن الثامن عن الوجود كياناً سياسياً يتميز بالحكم الذاتي في فلسطين[2].

«واختصاراً إن إسرائيل التاريخية الوحيدة التي يمكن الحديث عنها هي شعب دولة المرتفعات الصغيرة التي فقدت حكمها الذاتي السياسي في الربع الأخير من القرن الثامن، والتي تجاهلها المؤرخون ودارسو الكتاب المقدس على السواء»[3].

(1) نفسه، ص 302.
(2) نفسه، ص 304.
(3) نفسه، ص 306.

المطلب الثاني: تاريخية الكتاب المقدس بناء على مخطوطات وادي قمران

لقد أحدث اكتشاف مخطوطات وادي قمران[1] ضجة كبيرة في الأوساط اللاهوتية اليهودية والمسيحية، وبين أوساط الباحثين الأركيولوجيين والأنتربولوجيين أيضاً الذين يهتمون بتاريخ منطقة الشرق الأوسط ونظم عيشها.

ونرى أنه من الضروري إعطاء نظرة موجزة عن الملابسات التاريخية لظهور هذه المخطوطات، وعلاقتها بالطائفة الإيسينية التي حافظت عليها، وما أوجه التشابه بين ما تضمنته هذه المخطوطات من كتب مقدسة مع ما هو بين يدي اليهود والمسيحيين اليوم.

اكتشاف المخطوطات:

يرجع اكتشاف مخطوطات قمران إلى المصادفة المحضة، إذ كان أحد الرعاة الأردنيين، وهو «محمد الذيب» من عشيرة التعامرة في الشمال الغربي من البحر الميت يرعى غنمه بالمنطقة، حيث اتجهت إحدى مواشيه إلى ثغر في الصخر العالي، فرماها بحجر لتعود إليه، لكنه دهش عندما سمع صوت تكسير الفخار، فتقدم نحو تلك الثغرة وعبرها، فقادته إلى كهف واسع وغير منتظم، لكن الظلام الدامس جعله يخرج مسرعاً من الكهف، ويقص الخبر على أحد أصدقائه الرعاة[2].

وفي اليوم التالي توجه الراعيان إلى الكهف، وانهالا على الجرار التي بداخله تحطيماً، سعياً وراء استخراج كنز طالما حلم به رعاة القبيلة، لكن الجرار لم تكن مملوءة بالذهب والفضة كما كانا يرغبان، بل بلفائف من الجلد علتّها العفونة، لكنهما أخذا جزءاً من هذه اللفائف وعددها سبعة، وعرضا أربعاً منها على إسكافي اسمه «اسكندر خليل شاهين» الذي اشتهر بعد ذلك بلقب عالمي هو «كندو»، والذي لم يكن هو أيضاً يعرف عنها شيئاً أكثر من الراعيين، لكن الكتابات التي لاحظها عليها، والتي تشبه حروف لغته

(1) للمزيد من المعلومات عن مخطوطات وادي قمران يمكن الرجوع إلى الكتب والمقالات التالية: «مخطوطات قمران- البحر الميت، التوراة كتابات ما بين العهدين»، حققت بإشراف: أندريه دوبون – سومر مارك فيلوننكو ترجمة وتقديم موسى ديب الخوري، دمشق دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1998م.
العابدي محمود، «مخطوطات البحر الميت»، راجعه أمين أبو الشعر وعبد الرحمن بوشناق وهنري مطار، عمان، منشورات دار الثقافة والفنون، جمعية عمال المطابع التعاونية، 1968م.
العابدي محمود، «مخطوطات قمران»، مجلة المشرق، يونيو، 1961م.
حسين عمر حمادة، «مخطوطات البحر الميت»، عمان، دار منارات للنشر، الطبعة الأولى 1982م.
DE Vaux Roland, A propos des manuscrits de la mer morte, Revue biblique, juillet 1950, p. 417-429 .

(2) العابدي محمود، مخطوطات قمران، مجلة المشرق، يونيو، 1961، ص 9-10.

السريانية، جعلته يعرضها على المطران السرياني «مار أثناسيوس يشوعا صاموئيل» **Mar Athnasios Yeshué Samuel** مطران دير القديس مرقس بالقدس، وقد حاول هذا الأخير قراءتها فلم يفلح، فحملها إلى المطران السرياني بالمدرسة الأمريكية للبحوث الشرقية في القدس، **American School of Oriental Research** الذي عرضها هو أيضاً على أحد دارسي الكتاب المقدس، وهو الدكتور «تريفر» **John C. Trever** الذي أبدى اهتماماً كبيراً بها(1).

وبعد محاولات كثيرة لفك الطلسم تبين أن الكتابات هي من سفر إشعيا من العهد القديم، كتبت قبل كتابة أقدم سفر للعهد القديم المتناول بين يدي اليهود والمسيحيين اليوم بألف سنة، وهنا ظهرت أهمية المخطوطات، فطلب الدكتور «تريفر» من المطران عرضها على أكبر اختصاصي في هذا الباب وهو البروفيسور «ألبرايت» في جامعة جونس هوبكنز في الولايات المتحدة، لكنها وصلت بطريقة غير معلومة إلى الحكومة الإسرائيلية التي تمكنت أيضاً من الحصول على اللفائف الثلاث الأخرى التي باعها الراعيان لـ«كندو» بوساطة الأستاذ في جامعة القدس العبرية «سكنيك» **E. L. Sukenik** الذي سعى إلى نشرها، لكن ذلك لم يتحقق إلا بعد موته سنة **1954**م، ويتعلق الأمر بالمخطوطات الثلاثة، سفر إشعيا التوراتي، وتنظيم الحرب، والأناشيد (**H^{e}-M -Is^{b}**)، أما المخطوطات الأربع الأولى فبقيت بحوزة المطران السرياني «مار أثناسيوس»، وقد حاول «سكنيك» شراءها منه، لكن قرار الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين وانفجار الصراع العربي الإسرائيلي حال دون ذلك، حيث بقي المطران يسكن بالجانب العربي من مدينة القدس، إلى أن نشرت المدرسة الأمريكية للبحوث الشرقية ثلاثاً منها بين عامي **1950**م و**1951**م، ويتعلق الأمر بجزء من سفر إشعيا وشرح حبقوق ودستور الجماعة (**S-pHab-Is^{a}**)(2).

وعندما شاع الخبر اتصل سكرتير المتحف الأثري الفلسطيني بالقدس السيد «يوسف سعيد» بـ«كندو» وحاول إقناعه بضرورة التعاون معه من أجل منع تسرب هذه المخطوطات إلى الجانب الإسرائيلي، واشترى منه مخطوطات أخرى كانت بحوزة بدو عشيرة التعامرة بنصف دينار للسنتيمتر المربع، وهو ثمن مُغْر قُصِد من ورائه ضمان عدم بيعها لغيره، وبدأ البدو في حملتهم التنقيبية، وزاد نشاطهم في البحث إلى أن اكتشفوا الكهف الثاني في شباط عام **1952**م، وفي شهر آذار من السنة نفسها عرفت المنطقة حملة تنقيبية

(1) نفسه، ص 11.

(2) **Harrington Wilfrid, Nouvelle introduction à la Bible, op. cit. p. 118.**

واسعة، قامت بها كل من المدرسة الأمريكية للبحوث الشرقية في القدس والمتحف الأثري الفلسطيني والمدرسة التوراتية والأركيولوجية الفرنسية بالقدس **Ecole Biblique et Archéologique française de Jérusalem** برئاسة مديرها «الأب رولان دوفو» **Roland De VAUX** الذي قام «بتحريات جديدة مع فريقه، واكتشف عام **1952**م المغارتين المرقمتين **III** و**V**، ثم عام **1955**م المغائر **VII** و**VIII** و**IX** و**X**، بينما اكتشف البدو في سعيهم للأموال التي درّتها عليهم المخطوطات المغائر **II** و**IV** الغنية جداً بالمخطوطات و**VI** و**XI**»(1)، وتميزت المغارة **III** باشتمالها على الملف النحاسي الذي «تبين أن ما كتب عليه شيء فريد، يخالف كل ما كان من كتابات في خربة قمران، فقد كتب باللغة العبرية الدارجة في القرن الأول الميلادي، يصف كنزاً ضخماً يتألف من اثني عشر قضيباً ومن سبائك كلها من الذهب والفضة ومن نقود وأوعية وآنية مقدسة يبلغ وزنها مئتي طن من الذهب والفضة، وقد وردت الإشارة إلى أنها دفنت في الخندق قرب الشجرتين جوار المكان المدفون فيه أحد العظماء، ولكن تغيرت طبوغرافية المكان، وزالت الشجرتان، ولم تعد هناك علامات تساعد على معرفة المكان تماماً»(2).

وكانت المغارة**IV** التي اكتشفت منذ عام **1952**م من أغنى المغائر، وكثير من النصوص التي كانت فيها نشرت في مجلات بدءاً من عام **1954**م، ومنها تستمونيا، وحبائل المرأة، وشرح ناحوم، وشرح المزمور **37**، وقد أعيد نشرها في المجلد الخامس من **Discoveries in the Judaean Desert** الذي صدر عام **1968**م بتوقيع أليغرو **J. M. Allegro**، ويشتمل هذا الجزء على وثائق أخرى هامة جداً كنشاط الملة الأدبي، وهناك مجموعة ثانية من الأجزاء التي وجدت في المغارة**IV**، نشرت في المجلد **VII** من **Discoveries** الذي نشر عام **1982**م على يد الأب «بييه» **Baillet**، وهو غني بمقاطع الأناشيد . . »(3).

ولا يقل الكهف الحادي عشر أهمية عن الكهفين الأول والرابع، وكان اكتشافه سنة **1956**م، واحتوى على نصوص أصلية مثل مزامير داوود المنحولة الذي نشر عام **1965**م على يد ساندرز **J. A. Sandres** في الجزء الرابع من **Discoveries**... وأسطورة ملكيصادق العبرية المعروفة منذ عام **1965**م بفضل فان در وود **Adam S. Van der Woud**.

(1) موسى ديب الخوري (مترجم)، مخطوطات قمران-البحر الميت، التوراة كتابات ما بين العهدين، **I** الكتب الآسينية، مرجع سابق، ص **26** من مقدمة المترجم.

(2) العابدي محمود، مخطوطات قمران، مرجع سابق، ص **15**.

(3) موسى ديب الخوري (مترجم)، مخطوطات قمران-البحر الميت، التوراة كتابات ما بين العهدين، **I** الكتب الآسينية، مرجع سابق، ص **27** من مقدمة المترجم.

الجدل في نشر المخطوطات:

لقد أثارت مخطوطات وادي قمران جدلاً واسعاً[1] بين الأوساط العلمية والدينية، نتيجة لتأخر نشرها، خاصة مخطوطات الكهف الرابع الذي اكتشف عام 1952م، وقد كان للأحوال السياسية التي عرفتها المنطقة دور بالغ الأهمية في هذا التأخر، فبعد اكتشاف المغارة الأولى عام 1947م، وحمل مطران دير القديس مرقس المخطوطات إلى الولايات المتحدة عام 1948م، أي سنة انتهاء الانتداب البريطاني، لم تكن أي حكومة رسمية في فلسطين يمكنها المطالبة بالوثائق، لأنها كانت تخضع للاحتلال، وبعد حرب عام 1948م نصت اتفاقية الهدنة على ضم الضفة الغربية إلى المملكة الأردنية الهاشمية، وهكذا عدّ الأردن المخطوطات المكتشفة بعد عام 1949 إرثاً وطنياً ومنع خروجها من أراضيه[2].

أما نشر وثائق هذه المخطوطات، فقد كانت أولى الكتابات التي عرفت طريقها إلى النشر تلك التي عثر عليها في المغارة الأولى، وفي عام 1954م استطاعت إسرائيل الحصول على مخطوطات دير القديس مرقس الأربع التي كانت قد نقلت عام 1948م إلى الولايات المتحدة، ولم تدّع أي جهة أو مؤسسة ملكيتها!، وعندها بدأ العمل بمشروع بناء مؤلّف لمجمل المخطوطات التي تملكها الدولة العبرية، وذلك ضمن متحف أورشليم، وكانت المدرسة التوراتية الفرنسية في القدس قد بدأت من جهتها بدراسة نتائج التنقيبات التي جرت بقيادة الأب دوفو، وفي عام 1955م أطلقت سلسلة ضخمة من الأعمال التي تضم نصوص الأجزاء التي وجدت في المغارة الأولى [نشرت في أكسفورد Clarendon Press]، وقد خصص الجزء الثاني من هذه السلسلة لاكتشافات أخرى هامة لمخطوطات وجدت في صحراء اليهودية، [وبخاصة مكتشفات وادي المربعات الذي قدم وثائق قضائية ورسائل ترجع إلى الثورة اليهودية الثانية ضد روما]، أما الجزء الثاني الذي نشر عام 1962م فيعود إلى قمران، ويضم أجزاء مكتشفة من المغائر I، III، V، VI، VII، VIII، IX، X، إضافة إلى الملف النحاسي الفريد الذي يصف مخبأ الكنز الذي أشرنا إليه من قبل، وقد ضم الجزء الرابع الذي نشر عام 1965م المزامير المكتشفة في المغارة XI، أما المغارة IV فتبقى أغنى المغارات بالمخطوطات[3].

(1) للمزيد من المعلومات عن الجدل الذي أثاره تأخر نشر مخطوطات المغارة IV يمكن الرجوع إلى مقدمة الجزء الأول، الكتب الآسينية، التي أعدها موسى ديب للخوري لمخطوطات قمران في كتابه المشار إليه، ص 28-33.
(2) نفسه، ص 29.
(3) نفسه، ص 28-29.

وبدءاً من المجلد الثالث الذي نشر عام 1962م أطلق على السلسلة الأوكسفورية التي كانت المدرسة التوراتية الفرنسية تنشر فيها مخطوطاتها تسمية Discoveries in the Judaean Desert of Jordan، وكان هذا أيضاً عنوان الجزء الخامس الذي نشر عام 1968م، لكن إسرائيل احتلت القدس الشرقية والضفة الغربية بعد حرب 1967م، وهكذا أصبح موقع قمران وبخاصة الجزء الشرقي من القدس، حيث كانت المدرسة التوراتية الفرنسية ومتحف روكفلر الذي أمّمه الأردن عام 1966م الذي يحتوي على مخطوطات ثمينة تحت الحكم الإسرائيلي[1].

لكن الأب دوفو لم يكن يرغب في التعامل مع الحكومة الإسرائيلية، وظل حتى وفاته عام 1971م يعلن كرهه لها، وبعد موته قامت الحكومة الإسرائيلية بالطلب من الناشر عدم ذكر عبارة (of Jordan).

كان الأب دوفو قد شكل فريقاً من الباحثين منذ عام 1953م للقيام بجمع النتف الصغيرة التي بلغ عددها نحو 15000 جزء صغير، ووصلها ببعضها قبل تحقيقها، كان هذا الفريق الدولي من الباحثين يقيم في القدس، ويتألف من ثمانية شبان من الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وألمانيا وبولونيا، فجرى تجميع سبعين مخطوطة من أجزاء المغارة IV حتى عام 1953م، وتقدم العمل تقدماً مذهلاً إلى أن وصل الرقم إلى خمسمئة وإحدى عشرة مخطوطة مجمعة على صفائح في عام 1960م، ولم يعد ضرورياً بقاء فريق الباحثين في القدس بعد أن جرى تصوير المخطوطات، فتفرق أفراده، ورحل كل واحد منهم إلى بلده على نية إتمام العمل هناك.

ونظراً إلى صعوبة المهمة وضخامتها لم يستطع أفراد الفريق إنهاء مهماتهم إلا بعد سنين كثيرة، فلم يستطع أليغرو J. M. Allegro نشر حصته المؤلفة من شروح تأويلية إلا بعد ثلاث عشرة سنة، أما الأب «بييه» Baillet (الذي حل محل الألماني هنزيجر Hunziger المتوفى)، فلم ينجز حصته إلا بعد ثماني عشرة سنة، لكن المُؤَلف الذي ضمها لم ينشر إلا بعد ستة أعوام إضافية، أي في عام 1982م، أما الأب البولوني J. T. Milik فقد حصل بتعبير الأب دوفو على الحصة الكبرى من المخطوطات غير التوراتية من المغارة IV، وهي من الكتب المنحولة وكتب الملة، وتتكون من أسفار شرعية، وشرح لأسفار موسى الخمسة، ومخطوطات الدستور، وكتاب دمشق والتقاويم والصلوات، ومؤلفات الجامعة

(1) نفسه، ص 29.

والأمثال، وأجزاء أدبية غير محددة الصفة، ونصوص فلكية وزمنية، ونصوص أدبية، ونصين لم يكن من الممكن فك رموزهما، وقد اعترف بأنه عمل على مئة وعشرين مخطوطة، إلا أنه لم يكشف قط عن اللائحة كاملة، ولم ينشر سوى ثماني مخطوطات من كتاب أخنوخ، واثنين وعشرين من «تيفيلين» **Tefilin**، و«نزوزت» **Neuzuzot**، و«ترجوم» **Targum** بين عامي 1976م و1977م.

وفي عام 1984م أعاد «هرش شانكس» **H. Shanks** رئيس المجلة الآثارية الأمريكية **(Biblical Archaelogy (BAR** إثارة مسألة تأخر نشر مخطوطات المغارة IV، وجعلها شغله الشاغل، وكان هدفه التعجيل على الأقل بنشر الصور التي احتفظ بها الباحثون المسؤولون عنها بأنانية، وكانت الشكوك قد أصبحت مشروعة بوجود يد خفية، تساهم في تأخير النشر، بل وتحرضه، وقد دعا البروفسور «فيرم» **G. Vermes** بمناسبة مرور أربعين سنة على اكتشاف مخطوطات وادي قمران إلى ندوة دولية في لندن يشارك فيها جميع الباحثين المكلفين نشر مخطوطات المغارة IV، وقد حضر منهم اثنان فقط، هما كروس **F. Gross** وسترنجل **J. Strungell**، وفي نهاية المؤتمر جرى الاتفاق على ضرورة نشر فهرس وصفي على الأقل لكل الأجزاء التي حفظت سراً حتى ذلك الحين، ولم يتحقق شيء من ذلك، وفي عام 1987م وضع سترنجل من جديد على رأس الفريق ما أعاد بعض الأمل، فقد بدا أنه يريد الإمساك بزمام الأمور وعدم الرد على توجيهات زملائه الاسرائيليين أو طلباتهم، وبخاصة إليشع كيمرون **Elisha Qimron** ودبورا ديامان **Debora Diamant**، وهكذا وضع في عام 1989م برنامجاً للنشر، ووسع الفريق إلى عشرين باحثاً بينهم بضعة أساتذة إسرائيليين.

ومع ذلك شنت مجلة **BAR** حملة على وزارة الآثار الإسرائيلية متهمة إياها بالخمول والتباطؤ والبيروقراطية، وجاء الحل في تشرين الأول عام 1989م على يد موجيلاني **Mogilany** بتحريض من كابيرا **Z. Kapera** رئيس تحرير **Qumran Chronicl** التي تنشر في كراكوفيا **Cracovie**، والذي وضع صور المخطوطات بمتناول الجميع.

وأخيراً رضخ جوزيف تادرز ميليك الأكثر اتهاماً من غيره، إذ لم ينشر شيئاً بعد عام 1977م، فقبل بتحرير بعض النصوص، ووعد سترنجل بنشر المجموعة كاملة نحو عام 2000م.

وفي خريف عام 1990م أصبح سترنجل نفسه مركز اتهام، فقد حدث أمر غريب من الواضح أنه مُدَبَّر، ذلك أن صحافياً إسرائيلياً أجرى لقاء معه، وهو في حالة سكر، تهجم فيه على اليهودية، ودعا اليهود للاهتداء إلى المسيحية، ونشرت الصحافة العالمية كلامه، ونقلته أيضاً مجلة **BAR**، فاتهم بالجنون، ونقل إلى مصحة نفسية، وعيّن مكانه الإسرائيلي إيمانويل توف **Emanuel Tov** مديراً مساعداً للفريق، وتميز هذا المدير بسرعة كبيرة في نشر الأجزاء اليونانية من المخطوطات، وبعد فترة شكلت إدارة من ثلاثة أشخاص، هم إيمانويل توف من الجامعة العبرية، وأوجين أولرش **Eugéne Ulrich** من جامعة نوتردام في الولايات المتحدة الأمريكية، وإيميل بوش **Emil Puech** من المدرسة التوراتية الفرنسية، ومن الواضح في تلك الآونة أن ثمة خشية من نشر المخطوطات، وأن محاولات كانت تجري لمنع إعلان محتوياتها.

وكان عام 1991م من أغنى وأنجح الأعوام في تاريخ نشر المخطوطات، ففي الوقت الذي بلغ فيه انتقاد حجز النصوص قد بلغ ذروته، تبين أن باحثين من المدرسة التوراتية كانوا قد وضعوا فهرساً أبجدياً لكل المصطلحات المتضمنة في النصوص القمرانية منذ عام 1960م، وجرى العمل على نشرها حالاً، وسرعان ما نجح عالمان أمريكيان هما ووشلدر **B. Wacholder** وتلميذه إبيغ **M. Abegg** من **Hebrew Union College** في ولاية كنتاكي باستخدام هذه الوثائق الجديدة مع إمكانيات المعلوماتية والحاسوب في إعادة جمع بعض نصوص المغارةIV ونشراها في أيلول عام 1991م بمساعدة فعالة من مجلة **BAR**، واتهمهم المستحوذون على النصوص بالسرقة، لكن سرعان ما سقطت هذه الاتهامات بالضربة القاضية بعد أقل من ثلاثة أسابيع، عندما قررت مكتبة هنتغتون **Huntington**، إحدى أربع مكتبات في العالم (ثلاث في الولايات المتحدة وواحدة في أوكسفورد) تملك ميكروفيلمات للمخطوطات، بالسماح للباحثين جميعاً باستخدامها والاطلاع عليها، وأيدت الصحافة العالمية هذا الانتصار ضد أحادية امتلاك الوثائق، ما اضطر إدارة الآثار الإسرائيلية في 27 تشرين الأول عام 1991م إلى رفع الحظر الذي كانت قد فرضته على استخدام صور الأجزاء غير المنشورة.

بهذا انتهت قصة غريبة، لا مثيل لها في تاريخ علم الآثار في التكتم على نشر وثائق كبيرة الأهمية، ومن العجيب أن تعمد مكتبات شهيرة لديها صور الوثائق إلى حجزها طوال هذه الفترة.

مكتبة قمران: (1)

كشفت مغائر قمران الإحدى عشرة عن نحو ستمئة مخطوطة، تشير إلى غزارة النشاط الأدبي للقمرانيين، لم تكن كلها في حالة جيدة عدا إحدى عشرة مخطوطة هي التي وجدت كاملة، ويعود زمنها إلى ما بين القرن الثالث ق. م والقرن الأول الميلادي، وتتكون مكتبة قمران من ثلاثة أصناف من المخطوطات: النصوص التوراتية، والكتب المنحولة، والكتب الخاصة بالملة:

1- المخطوطات التوراتية:

تمثل المخطوطات التوراتية ربع المخطوطات المكتشفة تقريباً، ومن ضمنها أجزاء من كل كتب القانون العبري عدا سفر إستير، وهي كالتالي:

أ- التوراة - الأخماس:

معظم أجزاء الأخماس المخطوطة تتوافق مع النص العبري الماسوري، إلا أن بعضها يتوافق مع النص السبعيني مثل: (QEx^{a}4 وQNb^{b}4 وQDt324)(2)، بينما تتوافق أجزاء أخرى مع التوراة السامرية مثل بعض النصوص التي اشتمل عليها المخطوط QNb^{b}4.

ب- الأنبياء الأوائل:

أهم المخطوطات المكتشفة المخطوط QSm^{a}4 لسفر الملوك، ويقترب نصه من النص السبعيني، أما المخطوط QSm^{b}4 فيمثل نصاً أعلى من النص السبعيني والماسوري، وهو أقدم نص توراتي معروف تماماً، إذ يرجع زمن تدوينه إلى القرن الثالث قبل الميلاد.

ج- الأنبياء المتأخرون:

تعدّ أسفار الأنبياء المتأخرين الأكثر تمثيلاً بين المخطوطات المكتشفة، خصوصاً سفر إشعيا الذي عثر له على مخطوطين اثنين، أحدهما غير كامل، وهو QIs^{b}1، ويتوافق مع

---

(1) Voir J. T. Milik, dix ans de découvrtes dans le désert de Juda, Paris, p. 23-39, voir aussi Wilfrid Harrington, Nouvelle introduction à la Bible, op. cit. p. 119-122.
يمكن الرجوع بشأن كتب الملة الإيسينية والكتب المنحولة المكتشفة بقمران إلى الترجمة القيمة التي أعدها موسى ديب الخوري بأجزائها الثلاثة، حيث تضمن الجزء الأول ترجمة الكتب الإيسينية بينما تضمن الجزآن الثاني والثالث التوراة المنحولة.

(2)4 QEx^{a}.
يشير الرقم 4 إلى رقم المغارة، ويدل الحرف Q على كلمة قمران (Qumran)، ويدل الحرفان Ex على الحرفين الأولين لاسم السفر وهو سفر، الخروج Exode، أما الأس a فيدل على الجزء أو الإصحاح.

النص الماسوري، والآخر كامل، وهو QIs^{a}1، وهو نص من نوع شعبي قريب من النص الماسوري، أما نص سفر حزقيال ونصوص أسفار الأنبياء الصغار فتتوافق مع النص الماسوري عدا سفر إرميا الذي يوافق النص السبعيني، وهو QJr^{b}4.

د- المكتوبات:

وتتوافق المخطوطات التي ضمت المكتوبات مع النص الماسوري، ولسفر أيوب مخطوطان أحدهما مكتوب بالخط المربع، كما جرى اكتشاف ترجمة آرامية له في المغارةXI.

كما جرى العثور على نحو اثني عشر مخطوطاً لأجزاء من المزامير ومخطوط كامل للمزامير في المغارةXI.

أما سفر دانيال فقد عثر له على سبع مخطوطات، يوافق نصها النص الماسوري.

ج- الكتب القانونية الثانية:

ومن الكتب التي جرى العثور عليها في مغارات قمران الكتب التي يرفضها اليهود، ويعدّونها كتباً منحولة -Apocryphes- بينما يقبلها المسيحيون، ويسمونها الكتب القانونية الثانية، فقد جرى العثور على نصوص لسفر الاكلزياستيك ورسالة إرميا وأربع مخطوطات لسفر طوبيا، ثلاث بالآرامية والرابعة بالعبرية، ويعدّ Milik أن الآرامية هي الأصل، وتتوافق هذه النصوص مع نص الكوديكس السينائي.

كما جرى العثور في المغارة II على أجزاء لسفر سيراخ، وهي سيراخ 6: 20-31 باللغة العبرية وهي كما يبدو لغته الأصلية، ويتوافق هذا النص مع نص الجينيزا الذي اكتشف بالقاهرة، كما اكتشفت في المغارة VII أجزاء لرسالة إرميا بالإغريقية.

2- الكتب المنحولة (الأبوكريفا):

وما يميز مكتبة قمران أكثر غزارة الكتب التي يسميها الكاثوليك المنحولة، وهي كتب من نمط رؤيوي في معظمها، وذات مضمون يتعلق بالمفاهيم الأخروية التي لم يعترف بها اليهود، وإنما احتفظت بها الكنائس المسيحية القديمة، وأولتها احتراماً كبيراً، قبل أن تمنعها الكنيسة الكاثوليكية، وتخرجها من قانون الكتب، خاصة في مجمع ترنت (Trente)، وقد عثر على تسع نسخ من كتاب الخمسينيات بالعبرية وعشر نسخ من كتاب أخنوخ الحبشي بالآرامية، وثمة عدة نصوص آرامية لسفر لاوي وأخرى بالعبرية لسفر نفتالي:

أ- كتاب أخنوخ:

وله عشر مخطوطات وجدت في المغارة IV بالآرامية، وليس فيها الجزء الثاني الخاص بابن الإنسان، وهو أمر جدير بالملاحظة، ولا يمكن عزوه للمصادفة فقط.

ب- وصايا الشيوخ الاثنتا عشرة:

وهي وصايا ضمتها مخطوطات المغارتين الأولى والرابعة، ومنها وصية لاوي بالآرامية، ووصية نفتالي بالعبرية.

ج- سفر التكوين المنحول:

ووجد بالمغارة الأولى QApoc1 بالآرامية، وهو شرح أسطوري لسفر التكوين.

3- كتب الملة:

مع الكتب المذكورة آنفاً اشتملت مكتبة قمران على كتب خاصة بالطائفة الإيسينية، وهي من الكتابات الرؤيوية، وتتمثل في:

دستور الجماعة، ومدرج الهيكل، وكتاب دمشق، وتنظيم الحرب والأناشيد ومزامير داوود المنحولة، والشروح التوراتية، والتكوين المنحول، وبعض الأجزاء المتفرقة، لكن أهم كتب هذه الجماعة هو دستور الجماعة الذي يشرح كيفية الدخول في الجماعة الإيسينية، وهو أول المخطوطات الكبيرة المكتشفة في قمران عام1947م، وقد وجد بالمغارة I، وهو نسخة غير كاملة لمؤلف شعبي في قمران، وتسمح لنا أجزاء متناثرة في المغارات المختلفة بالظن أنه كانت منه نحو 12 نسخة، ويبدو أن الأجزاء التي وجدت في المغارة IV أوضح، وتتألف المخطوطة من خمس أوراق من البردي، تتضمن أحد عشر عموداً، إضافة إلى ملحقين، وجدت أجزاؤهما في المغارة I أيضاً.

ومما لا شك فيه أن نص المغارة I مركب، بحيث تتكرر فيه بعض العبارات والمواقف، ولكن من دون تنويع من جزء إلى آخر في الكتاب، ويشتمل الجزء الأول منه (IV-I) على العنوان والمقدمة ذات الأسلوب البليغ، وهي تصف النمط العام لحياة الجماعة، يليها وصف لاحتفال الدخول في الميثاق (I، 16- II، 18)، ويليه تعليم متمم عن الشروط الصارمة للتقدم في الملة (II، 19-25)، ثم عظة وخطبة عن الأفكار المتعارضة للمريد والنجس (II، 25- III، 12)، وتشكل هذه العظة مدخلاً إلى التعليم الأكبر عن «الروحين» (III، 13- IV، 26)، أما الجزء الثاني (V، VII) فيفرد مساحة واسعة للشرائع، فبعد

مدخل عن أسس الدعوة (V، 1-7) يأتي الحديث عن قَسَم الدخول في الملة (V، 7-11)، ثم التخلي الضروري عن كل ما يتعلق بالمال والشر (V، 11-20)، وما يلي (V، 20-VI، 22) يتعلق بالتنظيم الداخلي لحياة الجماعة، تراتبية المريدين، واجب الطاعة، واجب الدراسة الدائمة، ونجد أخيراً تشريعاً يعتمد مبدأ التوبة (VI، 24- VII، 25)، ويمتلئ الجزء الثالث بالمقاطع الأناشيدية.

حاولنا في هذا المبحث الوقوف على حدث اكتشاف مخطوطات قمران والجدل الذي ثار عن تأخر نشرها، ويحاول بعض اليهود والمسيحيين أن يجعلوا هذا الاكتشاف التاريخي دليلاً على صحة كتبهم ووثيقة تاريخية تثبت سلامة الكتاب المقدس من التحريف والتبديل، ومن ثم محاولة تجاوز عقدة النقص التي يعانونها بفقدانهم لنص ديني صحيح، يرجع زمنه إلى زمن أحد أنبيائهم، فقبل اكتشاف مخطوطات البحر الميت فإن أقدم نص توراتي يعود زمنه إلى سنة 916 م، بينما ترجع بعض النصوص القمرانية إلى القرن الثالث قبل الميلاد، وهي محاولة غير ناجحة من لدن المسيحيين، لأنها تقوم على مغالطة كبيرة، تتمثل في كون أغلب مخطوطات قمران هي مخطوطات للكتب ذات النمط الرؤيوي، وكلها كتب لا تدخل ضمن القانون العبري، ولا حتى ضمن القانون المسيحي الكاثوليكي الذي يزيد سبعة أسفار، إضافة إلى كون مخطوطات قمران لم تشهد لنص واحد من النصوص المسيحية واليهودية، حتى تعدّ دليلاً على صحته، بل تضمنت نصوصاً تشهد للتوراة العبرانية، وأخرى للتوراة السامرية، وأخرى تشهد للتوراة السبعينية، فلو كانت نصوص قمران شاهدة على إحداها لعددنا أن المشهود لها هي التوراة الصحيحة، أما أن تشهد لها كلها فالأمر يبقى كما هو، مع فرق بسيط يتمثل في امتلاك اليهود والمسيحيين بعض الأجزاء التوراتية القديمة التي يرجع زمنها إلى القرن الأول المسيحي، مع الإشارة إلى أن الزمن الذي عاش فيه موسى عليه السلام والذي تنسب إليه التوراة هو القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وأن الزمن الذي عاش فيه داوود وسليمان هو القرن العاشر قبل الميلاد، فمخطوطات قمران نفسها هي مخطوطات دونت بعد عشرة قرون زمن من تنسب إليهم.

وحتى سفر إشعيا وهو السفر الوحيد الذي عثر عليه كاملاً ضمن هذه المخطوطات، فيبعد أكثر من أربعة قرون عن الزمن الذي عاش فيه إشعيا، ويرى بروز **Millar Burrows** أن ثمة اختلافات كثيرة[1] بين مخطوط إشعيا والنص الماسوري

---

(1) D. Barthélemy, O. P. Le gran Rouleau d'Isaie trouvé prés de la mer morte, revue biblique, 57ème année, N°4 octobre 1950.

المعتمد، ويمكن تفسيرها بأنها أخطاء في النسخ أن هناك، وقد اختيرت ثلاث عشرة قراءة، يختلف فيها المخطوط عن النص الماسوري المعتمد، ومن المعروف بعض الفوارق بين النسخ الآرامية والآرامية السريانية واللاتينية، وأهمها النسخة اليونانية المعروفة بالترجمة السبعينية[1].

وعن الاختلافات بين مخطوطات قمران والتوراة الحالية يقول جون أليغرو **Allegro. J**: «وجدنا في محتويات الكهف الرابع قطعة مطولة تصف جمال السيدة سارة وصفاً حسياً مفصلاً، تصف جميع أعضائها عندما أخذها فرعون لنفسه، وقد حذفت هذه العبارات من التوراة المتداولة الآن.

وعثر المنقبون على نص من سفر الخروج، يقرب كثيراً من النص الوارد في الترجمة السبعينية، خلاصته أن الأنفس الخارجة من صلب يعقوب في مصر خمس وسبعون، وهي خمس وسبعون في خطاب القديس أسطافانوس الشهيد الأول، أما في التوراة الحالية فعددهم سبعون.

أما نص سفر صمويل الذي وجد في الكهف الرابع فيعدّ في نظر الثقات أقدم نصوص العهد القديم كتابة، وهو أقرب إلى نص الترجمة السبعينية من نص التوراة الحالية.

أما المزامير التي عثر عليها في الكهف ذي الرقم أحد عشر فعددها مئة وواحد وخمسون سفراً، أي بزيادة سفر واحد على المزامير الحالية»[2].

وهكذا لم تكن مخطوطات قمران على تلك الأهمية التي حاول الغرب أن يعطيها إياها لأنها لم تكن ذات أثر في قانون الكتاب المقدس، فلا هي أضافت ولا حذفت شيئاً من القانون، وما أثبته مجمع ترنت لم تستطع اكتشافات وادي قمران زحزحته عن مكانه، فما فائدة هذه الاكتشافات؟!.

والملاحظ أن أهمية مخطوطات قمران الحقيقية تتجلى في تلك النصوص المسماة منحولة، وفي كتب الطائفة الإيسينية، لأنها تكشف لنا عن الحياة الدينية لطائفة من أهم الطوائف اليهودية التي أصبحت بهذا الاكتشاف من أكثرها صدقاً من الناحية التاريخية، ومع ذلك لا يعترف اليهود بها، ولا بما خلفته من كتب محفوظة ضمن مكتبة وادي قمران.

(1) مللر بروز، مخطوطات البحر الميت، ص 294، نقلاً عن حسين عمر حمادة، «مخطوطات البحر الميت»، دار منارات للنشر، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1982م، ص 62.
(2) مخطوطات البحر الميت، ص 290، نقلاً عن حسين عمر حمادة، ص 78.

المبحث الثالث: مشكلة انحراف العقيدة وظهور الهرطقات الجديدة

المطلب الأول: انحراف العقيدة وإنكار كبرى العقائد المسيحية

أدى نقد النصوص المقدسة إلى إثارة مشكلة كبيرة في العقائد والشعائر المسيحية، فإذا كان النص الديني هو مدار الديانة ومحورها الأساس والركيزة التي تبنى عليها العقائد والشعائر في كل ديانة، فقد أثبتت الدراسات النقدية أن النص الديني المسيحي يعاني اختلالات كثيرة من حيث الثبوت والصحة، ومن ثم فالعقيدة المسيحية وشعائرها، إذا كانت تبنى عليه، فهي بلا شك ستعرف وتعاني ما يعانيه أيضاً، وتحتاج هي نفسها إلى النقد والتمحيص.

لذا قام عدد كبير من النقاد والباحثين بدراسات هامة لكبرى العقائد المسيحية، وتتبعوا نشوءها عبر التاريخ، خاصة عقائد الصلب والتثليث والتجسد، وكان لهذه الدراسات والأبحاث ردود فعل قوية من الكنيسة، لأن معظمها انتهت بأصحابها إلى إنكار العقائد المسيحية والسخرية منها، فالكنيسة «والمتشددون من المسيحيين، سواء الكاثوليك منهم أم البروتستانت لشدة توقهم إلى الحفاظ على معتقداتهم بلا تغيير، لا يجرؤون على مواجهة النتائج التي تمخضت عنها مئتا عام من البحث العلمي في الكتاب المقدس»[1].

لكن الانتصار الذي حققته الدراسات النقدية على مستوى النصوص جعل البحث النقدي يعرف انعطافاً جديداً عرج هذه المرة على دراسة كبرى العقائد المسيحية التي كرستها الكنيسة منذ مجمع نيقية، ومدى علاقتها بشخص المسيح ﷺ، وكان هدف الكثيرين ممن اختاروا هذا النوع من الدراسات، دراسة العقائد والشعائر المسيحية، الوصول إلى العقائد الصحيحة التي جاء المسيح نفسه لترسيخها في قلوب أتباعه، وكشف الغطاء عن العقائد البولسية الدخيلة التي لم يعرفها المسيح قط، مثل البروفسور **Funk** مؤسس ندوة عيسى الذي كتب قائلاً: «لا يمكننا الاستناد في عقيدتنا إلى ديانة بطرس ولا ديانة بولس، فأنا لا أرغب في ديانة غير منبثقة من الأصل، ولا أرضى عن أنواع من العقيدة تقف عند حدود المؤمنين الأوائل، فالعقيدة الحقيقية والإيمان الحقيقي يجب أن ينبعا من عيسى الناصري، ولا يمكن أن يكون عيسى نفسه معبوداً، فتلك وثنية المؤمنين الأوائل، إن الهدف الحقيقي من الديانة أن يكون الإيمان بما آمن به عيسى نفسه، أما

(1) Wilson, A. N. , Jesus, a Life, (JAL), Fawcett Columbine,1992. p. xv.
نقلا عن الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، مرجع سابق، ص 11.

الدعوة إلى الإيمان بشخص عيسى فهي ليست سوى إحلال الوسيط محل الحقيقة، وإحلال الداعي محل المدعو، فما الذي يوجب علينا الالتزام بقرارات قسطنطين؟ ونتائج التصويت الذي جرى في نيقية، وقرارات باقي المجمعات الكنسية كأنها نهائية؟، بينما يجب علينا الامتناع عن تقليد العقائد المذهبية التي تكونت خلال القرون الثاني والثالث والرابع، علينا أن نسمح لعيسى بالبروز على حقيقته، وليس كما يصوره لنا الكتاب المقدس ولا المذاهب من بعده، يجب أن يكون عيسى المعيار الذي تنبثق منه النظريات والممارسات، أما العقائد الكنسية فهي ديانة حلت محل عيسى، بل أزاحته، مستندة إلى ميثولوجية لا علاقة لها بما قال عيسى ولا ما عمله، إن عيسى لم يساهم إلا بأقل القليل في الديانة التي ينسبونها إليه، ويعدّونه مؤسسها، ومن ثم يجب علينا البدء من جديد بصفحة دينية جديدة»[1]، لقد سطر البروفسور **Funk** منهجاً دقيقاً لإعادة بناء العقيدة المسيحية بناء على تقصي الحقائق من أجل معرفة ما جاء به عيسى عليه السلام، وليس على أفكار بولس أو قرارات المجامع الكنسية.

إن كثيراً من الناس مسيحيين وغير مسيحيين اليوم، يظنون أن المسيحية بعقائدها الحالية وشعائرها ديانة أسس بنيانها السيد المسيح عيسى عليه السلام، ويجهلون الحقيقة التاريخية في كونه عليه السلام لم يؤسس هذه المسيحية، ولم يكن هو نفسه مسيحياً في يوم من الأيام وفق المعنى المتعارف عليه اليوم، وأن مضامين الألوهية التي أسبغوها عليه لم تكن معروفة بين النصارى أتباع عيسى الأوائل، والسبب راجع إلى أن «الكثرة من الناس لا يقرؤون أبحاث علماء الكتاب المقدس، ومن ثم تبقى أسيرة لعقيدة الكنيسة، وقد يخشى بعضهم من مواجهة هذه الأسئلة خوفاً من اكتشاف حقيقة مرة، تناقض الأوهام التي نشأ عليها، واعتز بها منذ طفولته، وبعضهم الآخر يرى أنه من المستحيل التحرر من مصطلحات متوارثة وارتباطات عاطفية واجتماعية، فليس سهلاً التخلي عن العقائد المحمولة منذ الطفولة ولا سهلاً تحديها، ويزداد إرباكاً لأن الكنيسة لا تقلل هذه الصعاب»[2]، بفضل هذه الدراسات تمكن الباحثون في تاريخ المسيحية من معرفة حقائق هامة، تمثلت خصوصاً في رصد التحول الذي عرفته ديانة المسيح عليه السلام، والذي كان نكسة خطيرة لرسالته عليه السلام، وهي لا تزال في مهدها، إذ جُعل عليه السلام وثناً معبوداً بعد أن

(1) Funk, Robert w. Honest to Jesus, (HTJ), Harper San Francisco, 1996, p. 300-305.
نقلاً عن الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، مرجع سابق، ص 69-70.

(2) Funk, Robert w. Honest to Jesus, (HTJ), Harper San Francisco, 1996, p. 47-56, 11-13.
نقلاً عن الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، مرجع سابق، ص 81.

جاء هو نفسه لتحطيم الوثنية والأوثان، ولا شك في أن هذا التحول الديني كان أخطر من أي نكسة دينية أخرى في التاريخ، إذ انبثقت من ديانة توحيدية صرفة عبادةٌ وثنية بفعل أفكار بولس، هذا الأخير الذي هبط برسالة عيسى عليه السلام إلى مستوى العقائد الإغريقية الرومانية السائدة في عصره، فكانت ردة المسيحيين على عقيدة التوحيد أخطر انحراف عرفته العقيدة الإلهية منذ أول رسول جاء إلى البشرية: ﴿ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾[1].

وكان لعلماء مسيحيين لهم وزنهم مواقف إنكارية وجريئة من بعض العقائد الأساسية كعقائد الصلب والتثليث والتجسد، سنحاول الوقوف على بعضها لنبرز مدى أهميتها.

عقيدة الصلب:

يتفق كل الباحثين المسيحيين اليوم أن بولس من أرسى قواعد الديانة المسيحية، ومن كان وراء اختفاء آخر تعاليم السيد المسيح المبنية على التوحيد، وقد تمكن بولس من جعل حدث صلب المسيح المزعوم عقيدة أساسية لديانته، فالميتة البائسة التي لقي بها المسيح حتفه، ميتة لا تليق بمكانته في نظر الكثيرين، فيكفي أنه صلب مع لصين من اللصوص، وحتى يجعل بولس هذا الحدث البشع حدثاً هاماً في بنائه العقائدي، أعطاه أبعاداً ميثولوجية، تغطي بشاعته، فادّعى أن الصلب كان مقصوداً، وكان من أجل التكفير عن الخطيئة الأصلية التي ارتكبها آدم، فألصقت بجميع البشر، ووجدت فكرته تلك ترحيباً لدى اليونان الذين ألفوا مثل هذه الأفكار عند آلهتهم، فأصبحت الميتة البشعة التي ماتها المسيح مقبولة لدى أتباع ديانة بولس من اليونان والرومان، واستطاع أن يجعل هذه العقيدة محور ديانته، فيكفي أن يؤمن المرء بقصة الصلب لكي يحقق النجاة لنفسه في الآخرة[2]، وبعقيدة الإله المصلوب المألوفة لدى اليونان والتي ابتكرها بولس حققت العقلية الوثنية في العالم الروماني انتصاراً على عقيدة التوحيد التي جاء بها المسيح عليه السلام.

لكن جماعة من العلماء المسيحيين أنكروا عقيدة الصلب لمنافاتها للعقل، إذ تحمّل البشر وزر خطيئة لم يرتكبوها، ولا يد لهم فيها، كما تتنافى والعدل الإلهي، هذا إضافة إلى كونها عقيدة باطلة، لا علاقة لها بالمسيح ولا بما جاء به، ويشكك الباحثون في مسألة الصلب المزعومة، فقد كتب الباحث **A. N. Wilson**: «ليس هناك من براهين حقيقية

(1) سورة التوبة، الآية 30.

(2) الرسالة إلى أهل كورنثوس الأولى 3: 15-5.

وصادقة على قصة اعتقال عيسى وإعدامه»[1]، وكتب أيضاً: «تذكر الأسفار الثلاثة الأولى أن عيسى أسس شعيرة القربان المقدس خلال الوجبة التقليدية لعيد الفصح اليهودي أو بعدها، فلو صح ذلك لكانت كل تفاصيل القصة: الاعتقال والمحاكمة والصلب من نسج الخيال، إذ لا يعقل أن يقوم اليهود بخرق أكثر أعيادهم قداسة لأجل محاكمة شخص»[2]، وللبروفسور **Funk** الموقف نفسه، إذ شكك هو أيضاً في إمكان حدوث رواية الصلب، حيث يقول: «إن قصة الصلب ليست من الأمور المقطوع بها»[3]، وكتب أيضاً: «إن قصة إلقاء القبض على المسيح ومحاكمته وإعدامه هي من نسج الخيال»[4]، وعن إيراد أصحاب هذه الأناجيل لهذه الرواية يقول: «إن رواية مرقس عن الآلام التي تصل ذروتها بإلقاء القبض على عيسى ومحاكمته وصلبه هي من نسج الخيال القصصي»[5]، ويضيف: «إن قصة الصلب لا تليق أن تحدث للمسيح إطلاقاً»[6]، ووصف البروفسور **Burton Mack** قصة الصلب بالخرافية والأسطورية، حيث يقول: «أما قصة الصلب والقيامة، فإن مرقس وهو أول من كتب القصة أخذ الفكرة الأساسية من أسطورة كريستوس، غير أنه تجرأ بأن تخيل كيف يمكن أن تبدو قصة الصلب والقيامة لو كتبها تاريخاً فعلياً، جرت أحداثه في القدس، وهو ما كانت الأسطورة ترفضه، وهكذا يمكننا أن نفهم قصة مرقس كونها دمجاً لأحداث عيسى الحقيقي مع أسطورة كريستوس، وكل القصص في الأسفار الأخرى تبدأ من مرقس، فلا يغير أحد من المؤلفين بعد مرقس أساس القصة، ثم بعد ذلك صار المسيحيون يتخيلون قصة مرقس الخيالية كما لو كانت تاريخاً واقعاً»[7].

وكُذبت قصة الصلب باكتشاف رسالة شيت الكبير الثانية **second treatise of the great seth** ضمن المخطوطات المكتشفة بنجع حمادي بمصر عام **1945**م التي ورد فيها على لسان المسيح ما يلي: «لقد كان شخصاً آخر الذي شرب المر والخل، لم يكن أنا، كان شخصاً آخر،

---

(1) **Wilson, JAL, p. 227.**
نقلاً عن الزين محمد فاروق، ص 207.

(2) **Wilson, JAL, p. x.**
نقلاً عن الزين محمد فاروق، ص 207.

(3) **Funk, Robert w. Honest to Jesus, (HTJ), Harper San Francisco, 1996, p. 219.**
نقلاً عن الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، مرجع سابق، ص 207.

(4) **Funk, Robert w. Honest to Jesus, (HTJ), Harper San Francisco, 1996, p. 127.**
نقلاً عن الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، مرجع سابق، ص 207.

(5) **Funk, Robert w. Honest to Jesus, (HTJ), Harper San Francisco, 1996, p. 131.**
نقلاً عن الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، مرجع سابق، ص 207.

(6) **Funk, Robert w. Honest to Jesus, (HTJ), Harper San Francisco, 1996, p. 138.**
نقلاً عن الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، مرجع سابق، ص 207.

(7) **Mack Burton L. , who wrote the new testament? Harpers Collins, 1995, p. 152.**
نقلاً عن الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، مرجع سابق، ص 207-208.

شمعون، الذي حمل الصليب على كتفه، كان شخصاً آخر، الذي وضعوا تاج الشوك على رأسه، بينما كنت مبتهجاً في الأعالي من فوق، كان خطؤهم، وكنت أضحك من جهلهم»[1].

لم تكن عقيدة صلب المسيح وحدها العقيدة المرفوضة من الباحثين، بل عرفت باقي العقائد المسيحية الرفض نفسه، ويعزو أكثر الباحثين هذا التطور في العقيدة المسيحية إلى «بولس» الرسول كما أشرنا إلى ذلك من قبل بسبب نشأته في بيئة هي ملتقى الأفكار والعقائد المختلفة، فقد نشأ في «طرطوس» المدينة الرواقية، وتشبع بمبادئ الفلسفات المختلفة وأصول الديانات في الشرق، ولما قام بالدعوة عمل على تحويل العقيدة النصرانية إلى عقيدة تلائم تصورات اليونان الوثنية وعقائدهم، فاستغل بعض العبارات اليهودية كعبارة «خادم يهوه»، ليعطيها معنى قريباً من معنى العقائد الوثنية، «فاليهود كانوا يطلقون عبارة »خادم يهوه« على كل إنسان يظنون أنه لديه إلهاماً منه، والتوراة السبعينية كثيراً ما تترجم هذه العبارة إلى اليونانية بكلمة تعني في وقت واحد خادماً أو طفلاً »[2]، كانت هذه العبارة منفذاً أدخل منه «بولس» لفظة « ابن الله»، وهي اللفظة ذات الدلالة الواضحة عند اليونان وفي ديانات الخلاص، حيث يتمثل دور الابن المبعوث من الإله الأب في تخليص المؤمنين، مثلما جعل عقيدة الصلب المزعومة الهدف الذي من أجله بُعث السيد المسيح.

وحاول بعض اليهود، خاصة يهود المهجر، التوفيق بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية مثل «فيلون» الاسكندري، و«يوحنا» صاحب الإنجيل الرابع، كما يظهر ذلك في مقدمة إنجيله الذي تضمن الحديث عن الكلمة «اللوغوس»، أي كلمة الله، ومبدأ الفعل بحسب المدرسة الاسكندرية.

وإذا كان يوحنا قد «عاش مدى جيلين في بيئة هلنستية فقد بذل جهده لكي يصبغ بالصبغة اليونانية العقيدة الصوفية اليهودية القائلة بأن حكمة الله كانت شيئاً حياً»[3]، فكان مع بولس وراء فساد العقيدة المسيحية.

عقيدة التثليث:

لم يستسغ الكثيرون من أتباع الديانة المسيحية مبدأ التثليث الذي أقحمه بولس في ديانة المسيح ﵇، ويكفي أن رفض هؤلاء المسيحيين لهذه العقيدة كان السبب وراء انعقاد

---

(1) **Pagels Elaine, the Gnostic Gospels, Vintage Books, NY, 1989,p. 72-73.**
نقلاً عن الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، مرجع سابق، ص 207-208.

(2) شارل جينيبير، المسيحية، نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص 135.

(3) وول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964م، الجزء 11، ص 274 - 275.

مجمع نيقية سنة 325م، حيث رفض أريوس قسيس الاسكندرية هذه العقيدة الدخيلة على عقائد النصارى الأوائل أتباع المسيح، وقد عبر القديس أغسطين بصراحة عن أن سبب انعقاد مجمع نيقية ومجمع القسطنطينية هو « فرض عقيدة الثالوث الأقدس، وعدّها السر الأعظم وأساس الوحي»(1)، ومع عمل المجمع بزعامة قسطنطين على تكريس هذه العقيدة وفرضها بالقوة على أتباع الديانة المسيحية، والحكم على آريوس بالهرطقة والطرد من الكنيسة فقد بقي لهذا الأخير أتباع كثيرون ينهضون كلما سمحت لهم الفرصة، وينادون بعقيدتهم التوحيدية، حتى إن القديس توما نظراً لعدم منطقية هذه العقائد قال بلا علمية العلوم المقدسة حيث يقول: «يظهر أن العلوم المقدسة ليست علماً، لأن كل علم ينطلق من مسلّمات عقلية بينما تنطلق العلوم المقدسة من مبادئ العقيدة، لكن هذه المبادئ ليست مسلّمة لدى الجميع، ومن ثم فالعلوم المقدسة ليست علماً».(2)

وقد ذكر ابن حزم الفرق المسيحية التي أنكرت التثليث في كتابه «الفصل»، وسمّاها الفرق المسيحية الموحدة، يقول: «والنصارى فرق، منهم أريوس وكان قسيساً بالاسكندرية، ومن قوله: التوحيد المجرد، وإن عيسى عليه السلام عبد مخلوق، وإنه كلمة الله تعالى التي خلق بها السماوات والأرض، ومنهم بولس الشمشماطي وكان بطريركاً قبل ظهور النصرانية، وكان قوله: التوحيد المجرد الصحيح، وإن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء عليهم السلام، خلقه الله تعالى في بطن مريم من غير ذكر، وإنه إنسان، لا إلهية فيه البتة، وكان يقول: لا أدري ما الكلمة ولا روح القدس؟، وكان منهم أصحاب مقدونيوس وكان بطريركاً في القسطنطينية، وكان من قول مقدونيوس هذا: التوحيد المجرد، وإن عيسى عليه السلام عبد مخلوق إنسان نبي، رسول الله كسائر الأنبياء عليهم السلام، وإن عيسى هو روح القدس، وكلمة الله عز وجل، وإن روح القدس والكلمة مخلوقان. . .».(3)

وفي القرن السادس عشر قام بعض المسيحيين بانتقاد الثالوث المقدس، وكان مصيرهم الاتهام بالهرطقة، والحكم عليهم بالحرق مثلما وقع مع الإسباني «ميشال سرفيه» (Michel Servet) الذي «هاجم عقيدة الثالوث الأقدس سنة 1531م في كتابه الموسوم

(1) Saint Augustin, Dieu et son Œuvre –La trinité (livres I-VII), I: Le Mystère-, tome 15, 2éme serie,Textes de l'édition Benédictine Traduction et Notes M. MELLET, O. P. et TH. CAMELOT, O. P, Introdution par E. HENDRIKX, O. E. S. A, Desclée de Brouwer 1955, bibliothéque Augustinienne, p. 7.

(2) Saint Thoma d'Aquin, sa vie son œuvre sa philosophie, avec un exposé de sa philosophie par André Gresson, presse universitaire de France 1942, Paris, p. 76.

(3) ابن حزم، الفصل. .، الجزء الأول، ص 109-110.

«مغالط الثالوث»، ولا سيما في كتابه الآخر «العودة بالمسيحية إلى جذورها الأولى» الذي وضعه عام 1541م، ونشره مطبوعاً عام 1553م، فقد رأى في الأقانيم الثلاثة الأب والابن والروح القدس ثلاثة مظاهر مختلفة للنشاط الإلهي، وليس الثلاثة أقانيم متميزة من بعضها، فيسوع صاحب الإنجيل ليس سوى إنسان، هو ابن الله حقاً مولود من الأب بالروح القدس، وممسوح من الله، ولكن يسوع هذا ليس بالكلمة الأبدية الخالدة الأقنوم الثاني من الثالوث المقدس، وقد لاقى أتباعاً له بين الكاثوليك، وأكثر منهم بين البروتستانت، ولذا لاحقه «كالفن» أمام القضاء الكاثوليكي الفرنسي ففر «سرفيه»، وقدم لاجئاً إلى «جنيف»، حيث جرى توقيفه بأمر من كالفن، وجرت محاكمته، وحكم عليه بالموت حرقاً عام 1553م»(1)، ولم يكن «سرفيه» الوحيد من رفض القول بالتثليث، بل تبعه في ذلك «هولاليوس سوسين» (Siennois Lelius Socin) المولود عام 1525م.

وتدرك الكنيسة المسيحية عدم منطقية القول إن هناك إلهاً واحداً في ثالوث وثالوث في إله واحد، ومن ثم أعلنوا أن عقيدة التثليث سر غامض، وعلى الإنسان أن يؤمن بها إيماناً أعمى من دون أن يخضعها للمناقشة العقلية.

فهم يقرون بأنها فوق طاقة العقل البشري وفوق إدراكه، وأنه من الصعب محاولة فهم هذا الأمر بعقولهم القاصرة، وأن كل ما يمكنهم إيضاحه عن كيفية وجود ذات الله في ثلاثة أقانيم هو أن كلاً من هذه الأقانيم متميز من الآخر في الأقنومية لا في الجوهر، فهم جوهر واحد، وطبيعة واحدة، وإله واحد، ولكل واحد منها صفات اللاهوت، وقد حاول علماؤهم وفلاسفتهم مراراً وتكراراً إيضاح ثالوث الوحدانية هذا، فلم يفلحوا، لأن ذلك فوق طاقة عقولهم، وصرحوا بأنه سر من الأسرار الإلهية يستحيل فهمه وإدراكه. وكان تفسيرهم المختلف لعقيدة التثليث وراء انقسامهم إلى ملكانية ويعقوبية ونسطورية، و أكثر من ذلك أنه لا يتفق مسيحيان من الفرقة نفسها على مايعتقدونه عن المسيح، وقد أشار الجاحظ إلى لامعقولية العقائد المسيحية، وإلى صعوبة في فهمها واستحالتها حتى بين صفوف أتباع الفرقة الواحدة في رسالته «الرد على النصارى» في قوله: «ولو جهدت كل جهدك، وجمعت كل عقلك لتفهم قولهم في المسيح، لما قدرت عليه، حتى تعرف به حد النصرانية، وخاصة قولهم في الإلهية، وكيف تقدر على ذلك وأنت لو خلوت ونصراني نسطوري فسألته عن قولهم في المسيح لقال قولاً، ثم إن خلوت بأخيه لأمه وأبيه، وهو

(1) رولان موسينييه، تاريخ الحضارات العام، المجلد الرابع، القرنان 16 و17، إشراف موريس عروزية، نقله إلى العربية يوسف أسعد داغر، وفريد م، داغر، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1966، ص 105.

نسطوري مثله فسألته عن قولهم في المسيح لأتاك بخلاف أخيه وصنوه، وكذا جميع الملكانية واليعقوبية، ولذلك صرنا لا نعقل حقيقة النصرانية، كما نعرف جميع الأديان»[1].

وجاء في كتاب «قاموس الكتاب المقدس» عما يخص التعريف بالتثليث ما يلي: في طبيعة هذا الإله الواحد تظهر ثلاث خواص أزلية، يعلنها الكتاب في صورة شخصيات (أقانيم) متساوية، ومعرفتنا بهذه الشخصية المثلثة الأقانيم ليست إلا حقاً سماوياً، أعلنه لنا الكتاب في العهد القديم على نحو غير واضح المعالم، لكنه قدمه في العهد الجديد واضحاً، ولقد كان يقين الكنيسة وإيمانها بلاهوت المسيح هو الدافع الحتمي لها لتصوغ حقيقة التثليث في قالب يجعلها المحور الذي تدور حوله كل معرفة المسيحيين بالله في تلك البيئة اليهودية أو الوثنية وتقوم عليه.

والكلمة نفسها «التثليث أو الثالوث» لم ترد في الكتاب المقدس، ويظن أن أول من صاغها واخترعها واستعملها هو ترتليان في القرن الثاني للميلاد، ثم ظهر سبيليوس ببدعته في منتصف القرن الثالث، وحاول أن يفسر العقيدة بالقول: «إن التثليث ليس أمراً حقيقياً في الله لكنه إعلان خارجي فقط، فهو حادث مؤقت وليس أبدياً»، ثم ظهرت «بدعة» أريوس الذي نادى بأن الأب وحده هو الأزلي، بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان من سائر الخليقة، وأخيراً ظهر إثناسيوس داحضاً هذه النظريات وواضعاً أساس العقيدة التي قبلها واعتمدها مجمع نيقية في عام 325م.

وتبلور قانون الإيمان الإثناسيوسي على يد أغسطنيوس في القرن الخامس، وصار القانون عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ إلى يومنا هذا. [2]

والغريب في الأمر أن هذه العقيدة لم يَدْعُ إليها المسيح في أي إنجيل من أناجيلهم الأربعة المعتمدة ولا في غيرها، وحتى عبارة «ثلاثة يشهدون في السماء» قد جرى حذفها من إنجيل يوحنا باتفاق مع جميع الكنائس، وعدّت عبارة مدسوسة، فالمسيح ذاته لم يذكر إطلاقاً هذا الثالوث الأقدس الذي يؤمن به النصارى، وما عرف ولا قال إطلاقاً إن هناك ثلاثة أشخاص آلهة في الثالوث الأقدس، ولم يختلف تصوره عن الله قط عن نظرة أنبياء بني إسرائيل السابقين الذين بشّروا دائماً بأن الله واحد أحد، ولن يكون ثلاثة، وقد

(1) الجاحظ عثمان أبو عمرو، رسائل الجاحظ، الجزء الثالث، القسم الأول من الفصول المختارة من كتب الجاحظ، اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، من كتابه الرد على النصارى، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م ص 324.

(2) بوست جورج، قاموس الكتاب المقدس، بيروت، المطبعة الأمريكانية، 1901م، ص 232.

ردد المسيح فقط قول موسى عليه السلام حين قال: «...فأجابه يسوع: إن أول كل الوصايا هي اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا رب واحد، وتحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك، ومن كل قدرتك، هذه هي الوصية الأولى»[1]، ولم يكن المسيح إلا مؤمناً بالإله الواحد كما هو ظاهر من أقواله الكثيرة مثل: «مكتوب للرب إلهك تسجد، وإياه وحده تعبد»[2]، «أيها المعلم الصالح أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية؟، فقال له: لا تدعُني صالحاً، ليس أحد صالحاً إلا واحد، وهو الله»[3].

يقول فانك: « يجب علينا البدء بإنزال عيسى منزلته الحقيقية، لأنه هو نفسه طلب ذلك، وهو يستحق ما طلب، وهذا دين له في أعناقنا، إننا إن أنزلنا عيسى منزلته الحقيقية فسيصبح متاحاً لنا كونه المؤسس الحقيقي للنصرانية، وفي منزلته الجديدة الحقيقية، وسيكف عن كونه معبوداً ميثولوجياً في أساطير الآلهة التي تهبط إلى الأرض، ثم تعود إلى السماء، تموت ثم تحيا، وعندئذ فقط تصبح بعثته ذات معنى، يمكننا البدء بتحطيم هذه الأيقونة، عيسى الإله أو ابن الإله، ونعيدها إلى ما كانت عليه في الأصل، ليعود عيسى نفسه كما كان: محطِّماً للأصنام وللأيقونات»[4].

عقيدة التجسد:

عرفت عقيدة التجسد إنكاراً شديداً من كثير من الباحثين المسيحيين، لكن أشهر موقف كان ضد هذه العقيدة موقف أساتذة اللاهوت البريطانيين السبعة، ستة رجال وامرأة، الذي صدر في كتاب عنوانه «أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح»[5]، والذي قدم أول مرة في مؤتمر صحفي أقامته في أكسفورد سنة 1860م الجمعية البريطانية لتقدم العلوم، وواجه الكتاب هجوماً شرساً، قيل فيه إن الكتاب لغم شرير للإيمان المسيحي، ومؤلفوه السبعة وصفوا بأنهم «سبعة ضد المسيح»، وقامت محاولات في المحكمة لتجريد القساوسة الأنجليكان منهم الكتاب السبعة من منصبهم الكهنوتي[6].

(1) مرقس 12: 29.

(2) متّى 4: 10.

(3) متّى 16: 17-19.

(4) Funk, HTJ p. 309. نقلاً عن الزين محمد فاروق، ص 98.

(5) جون هك، (مشرف على التحرير)، أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، تعريب الدكتور نبيل صبحي، الكويت، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1405هـ/1985م.

(6) نفسه، ص 7.

والكتاب مكون من عشر مقالات للكُتّاب السبعة، قاسمُهم المشترك البحث في جذور الأسطورة التي تسربت إلى العقيدة المسيحية ومصادرها، والذي ساعدها على ذلك كون المسيحية «كانت حركة نامية متغيرة باستمرار، ونتيجة لذلك نما لاهوتها في اتجاهات كثيرة غير محدودة، عندما مرت الكنيسة بمراحل تاريخية متعاقبة، وواجهت حالات ثقافية شديدة الاختلاف، وحقاً كما قال ت. س إليوت: تكيف المسيحية نفسها باستمرار مع وضع يمكن معه الاعتقاد بها»[1].

إن العقائد في الديانة المسيحية ليست من الثوابت، بل هي من الأمور التي تقبل التغيير والتبديل والتطور في أي وقت واستجابة لأي وضع يطرأ عليها، وربما تعدّ الديانة الوحيدة التي تسمح لمعتنقيها باعتقاد ما يشاؤون من العقائد مع معتقدات أخرى، كما لا تلزمهم التخلي عن معتقداتهم القديمة، حتى وإن تناقضت، كيف لا والعقائد المسيحية نفسها عقائد متناقضة، وقد اعترف محررو كتاب «أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح» بأن «التعديلات التي غيرت بها المسيحية نفسها في الماضي لتصبح قابلة للاعتقاد كانت تسبب أحياناً عطباً، إلا أن هذه التعديلات هي التي جعلت كثيراً من الناس في عصر ثقافتنا العلمية التوجه من مسيحيي اليوم، والتعديلات الضرورية الآن والتي تتمخض بها حقاً العقود الأخيرة لن تصبح على الأرجح مقبولة عموماً من دون أن تحدث عطباً في المحيط الكهنوتي، ولكننا نعترف بأن هذه التغييرات ستساعد على جعل الصحبة المسيحية ممكنة لأولاد أولادنا، لأن المسيحية لا تستطيع البقاء إيماناً يمكن الاقتناع به بأمانة إلا في كونها منفتحة باستمرار على الحقيقة»[2]، وهذا التوجه هو التوجه الأساسي والمنهج الذي تسير عليه الكنيسة في مخططها التبشيري منذ مؤتمر كولورادو الذي انعقد من أجل وضع خطة لتنصير المسلمين، والذي نص على أن من أسباب عدم نجاح الإرساليات التنصيرية في العالم الإسلامي رفض هذه الإرساليات لثقافة المسلم المتنصر، «إن التقليد المتبع هو أن إرساليات التنصير كانت ترفض دائماً ثقافة المسلم المتنصر، وتفرض عليه ثقافة المنصر، وعملية الاقتلاع هذه والإصرار على هذا التحويل المزدوج، أي تحويل المسلم إلى المسيح أولاً، وإلى ثقافة المنصر ثانياً، قد تكون حقاً أهم أسباب عدم تأثير العمل في صفوف المسلمين»[3]، وأكثر من ذلك عدّ المؤتمر بولس الرسول في دعوته للمسيحية

---

(1) نفسه، ص 23.
(2) نفسه ص 25.
(3) التنصير خطة لغزو العالم الإسلامي، الترجمة الكاملة لأعمال المؤتمر التبشيري الذي عقد في مدينة جلين آيري بولاية كولورادو في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1978م، ونشرته دار مارك **Marc** للنشر وعنوانه:
The Gospel and islam A 1978 Compendium, Don M. Mc Curry, Editor, Marc.

أفضل من السيد المسيح نفسه، لأن هذا الأخير لم يعرف كيف ينشر رسالته، «إن المسيح والرسول بولس قد اتخذا سبلاً مختلفة اختلافاً جذرياً في نشر الرسالة، فقد قال المسيح: إن النبيذ الجديد ينبغي أن يصب في قرب نبيذ جديد، وكان يتحدى دائماً قادة اليهود في كل ما يتعلق بالتقاليد الثقافية للتعاليم التوراتية، والتي حاولوا عدّها مطلقة لا تقبل الجدل، أما الرسول بولس فقد اقتحمت القضية لديه حواجز اليهودية الفلسطينية، وصبت في الثقافات المختلفة في حوض البحر الأبيض المتوسط، وكان بولس رائدا في المنطقة كلها، ونجح في ترسيخ جوهر الكتاب المقدس، وفيما يتعلق بالتعابير الثقافية الخاصة بكل مجتمع كان يخاطب الإغريقي كأنه إغريقي، واليهودي كأنه يهودي، والخاضعين للقانون والخارجين عليه كأنه واحد منهم»[1].

وما تعرفه المسيحية من مواقف مناهضة للعقائد المسيحية، وإن كانت تدعو إلى التوحيد، لا تحسب لها بل عليها، لأن فيها دليلاً على أن الديانة المسيحية ديانة متقلبة، لا ترسو على حال، فمن الاعتقاد بالتوحيد إلى الاعتقاد بالتثليث، ثم إلى التوحيد، وربما إلى التثنية أو غير ذلك.

واتخذ المؤلفون السبعة، الذين كتبوا مقالاتهم في الكتاب الذي أشرنا إليه من قبل موقفهم من عقيدة التجسد لاقتناعهم بإن «تطوراً لاهوتياً رئيساً آخر مطلوب الآن في الربع الأخير من القرن العشرين، وتبرز الحاجة إلى ذلك من نمو حجم المعلومات عن الأصول المسيحية التي تضم اعترافاً بأن المسيح كان كما هو مقدم في الكتاب الخامس للعهد الجديد إنساناً، اختاره الله لدور خاص في إطار الإرادة الإلهية، وأن الاعتقاد المتأخر بأنه الله المتجسد، الشخص الثاني، الأقنوم الثاني في الثالوث المقدس الذي يحيا أي الاعتقاد حياة بشرية ليس، إلا أسلوباً أسطورياً أو شاعرياً للتعبير عن أهميته لنا»[2].

وسنحاول إبراز الأفكار الأساسية الواردة في بعض من الفصول العشرة للكتاب، من أجل معرفة الأسس التي ارتكز عليها أصحابها في إنكار هذه العقيدة، والمؤلفون السبعة هم: **Don Cuppitt** محاضر في الإلهيات، وعميد كلية عمانوئيل جامعة كمبردج بريطانيا، **John Hick** محاضر في اللاهوت في جامعة بيرمنغهام ببريطانيا، **Michael Goulder** بروفسور في اللاهوت في جامعة بيرمنغهام ببريطانيا، **Leslie Houlden** محاضر في

دون ماكري، -حان الوقت الملائم لمنطلقات جديدة- الداعية والثقافة، ص 9.
(1) نفسه ص 10.
(2) جون هك، (مشرف على التحرير)، أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، مرجع سابق، ص 23-24.

دراسة الأناجيل العهد الجديد في كلية كيننغ جامعة لندن ببريطانيا، **Dennis Nineham** مدير كلية كيبل أكسفورد ببريطانيا، **Maurice Wiles** بروفسور الإلهيات والكتاب المقدس في كلية المسيح أكسفورد ببريطانيا، **Frances Young** محاضرة في دراسة الأناجيل، العهد الجديد في جامعة بيرمنغهام ببريطانيا.

أشار البروفسور **Maurice Wiles** في مقالته «مسيحية من دون تجسد» إلى أنه يمكن الإيمان المسيحي الاستغناء عن هذه العقيدة، كما سبق أن استغنى عن عقائد أخرى من قبل، فقد استغنى عن الاعتقاد بتحول الخبز والخمر في القربان المقدس إلى جسم السيد المسيح ودمه، كما استغنى عن الإيمان بعصمة الكتب المقدسة، وتخلى عن القول إن التجسد حدث بفعل ولادة مريم للسيد المسيح[1]، واعتمد في قوله هذا على كون «التجسد وفق معناه الصحيح الكامل غير مذكور مباشرة في الأسفار المقدسة»[2]، وركز على دور البيئة التي ظهرت فيها عقيدة التجسد، «إذ كانت واحدة من البيئات التي تؤمن بأن فكرة التدخل الإلهي فوق الطبيعي كانت نمطاً مألوفاً للفكر والإيمان، بطريقة لم تعد اليوم صحيحة لدى أكثر المسيحيين، حتى المؤمنون منهم، وفي إطار هذا الاعتقاد العام للتدخل الإلهي خصوصاً ظهرت عقيدة التجسد ونمت»[3].

وكتبت **Frances Young** في مقالها «سحابة من الشهود» أن مصادر المعرفة المسيحية هي أسفار العهد الجديد، لكن لهذه المصادر أهدافاً متعددة، وأتت من خلفيات مختلفة بأساليب مختلفة في اللغة واللاهوت، إضافة إلى طول زمنها في الكتابة الذي دام ثلاثة أرباع القرن تقريباً، فكان للسيد المسيح فيها مجموعة من الألقاب، كالمسيح وابن الإنسان، والسيد(**Lord**)، وكلمة الله (**Logos**). إلخ، ومن دراسة هذه الألقاب المختلفة برزت مجموعة من الاستنتاجات هي: أ- إن الألقاب والأفكار كانت قبل أن يتبناها المسيحيون الأوائل، ب- نسبت هذه الألقاب إلى يسوع ولم يدّعها لنفسه، ج- لهذه الألقاب أصول يهودية يونانية، د- لا توفر الأناجيل معلومات مباشرة من الوحي عن ألوهية يسوع.

ويرى **Michael Goulder** في مقاله: «يسوع الإنسان ذو القدر العالمي» أن العقائد المسيحية الحالية تدفع بأصحابها إلى الإلحاد، إذا تركوها بالجمود التي هي عليه، «إننا لسنا مجبرين على الاختيار بين هاوية الإلحاد أو جمود الأرثوذوكسية التقليدية»[4]،

(1) نفسه، ص 28-29.
(2) نفسه، ص 30.
(3) نفسه، ص 31.
(4) نفسه، ص 91.

وأن محاولة الدفاع عن صحتها محاولة غير ناجحة بلا شك، «وا أسفاه على الذين يحملون عبء الدفاع عن العقائد التقليدية في الفداء والكفارة!، فالإفلاس الكامل أفضل من التخمينات الفارغة التي لا نهاية لها، والتي تتراوح بين (غير المفهوم) إلى (غير الديني)»[1]، وفي مقالته الثانية «أصلان للأسطورة المسيحية» كشف لنا **Michael Goulder** عن الأصلين اللذين نبعت منهما عقيدة التجسد، ويعزو هذين الأصلين إلى: «الأسطورة الجليلية نسبة إلى الجليل في فلسفة الحشر والنشر التي نشرها يسوع والمسيحيون الأوائل، والأصل الثاني الأسطورة السامرية في فلسفة طائفة العارفين»[2]، وعدّ أن «سمعان الساحر» الرجل السامري الغنوصي كان أول من اعتقد بأن الله تجسد فيه، وقد ذكره لوقا في سفر أعمال الرسل، يقول **Goulder**: «ماذا كان المقام الحقيقي لسمعان؟، يقول لنا لوقا أولاً إنه ادّعى أنه قدرة الله التي تسمى كبيرة، شخص كبير، والتي تعني كما يظهر أن سمعان فكّر في أن الله تجسد فيه»[3]، وباعتناقه المسيحية اختلطت هذه المسيحية بالفكر الغنوصي، «فالرأي الغالب والواثق للآباء أن المعلمين السامريين كانوا أول فئة من العارفين (الغنوصيين)، لذلك يظهر من النظرة الأولى أن هناك أساساً في العهد الجديد وتقاليد الكنيسة للادعاء بأن المسيحيين السامريين كانوا طائفة قوية في كنيسة القرن الأول، وأن طائفتهم نمت، وشكلت طائفة العارفين في القرن الثاني»[4]، وهناك شواهد على ذلك في جبهة عريضة، تظهر أن تاريخ هذا المعتقد، معتقد التجسد، يعود إلى الثلاثينيات من القرن الأول، وفي الجالية المسيحية السامرية نفسها[5]، وقد حصل بولس على عقيدة التجسد من جداله للسامريين الغنوصيين الذين اكتفوا بفكرة الهبوط والإقلاع، حيث تجسد الله أولاً في المسيح، ثم عاد للأب، لكن بولس رسم خطة شاملة للأسطورة، تمثلت في الهبوط، ثم الإقلاع، ثم العودة للمسيح، والتي وصلت إلى بيانها التقليدي في إنجيل القديس يوحنا العضو في كنيسة السامريين[6].

وكتبت **Frances Young** مرة أخرى في مقالتها الثانية «أصلان أم أصول كحزمة معقدة» أن عقيدة التجسد لا ترجع إلى أصلين اثنين فقط، كما أشار إلى ذلك **Goulder**، بل إلى حزمة أصول معقدة، جذورها ثابتة في التاريخ اليوناني الوثني القديم، فهذا الأخير

(1) نفسه، ص 103.
(2) نفسه، ص 114.
(3) نفسه، ص 115.
(4) نفسه، ص 118.
(5) نفسه، ص 124.
(6) نفسه، ص 136-137.

يشير إلى أساطير التجسد والتأليه في الفكر اليوناني الوثني، «وتقول رواية من الروايات: كان (فيثاغورس) الابن المتجسد لـ(هرمس)»(1)، ومنذ عهد الاسكندر الكبير يحظر الأباطرة والملوك بالتعظيمات الإلهية، والحكام في العهود الإغريقية والرومانية كانوا يضعون تماثيلهم في المعابد مع تماثيل بقية الآلهة، وقد تأثر بهذه العقيدة اليهود الهيلينيون الذين استعملوا تعبير (ابن الله) في أدبياتهم لوصف إسرائيل، ولقد ظهرت في التوراة مثلاً في سفر صموئيل الثاني كأوصاف للملك، وفي أدبيات فترة بين التوراة والأناجيل استعملت هذه التعابير في كتابات فيلون وكتابات الحاخامين لدى الرجل المستقيم والرجل الحكيم أو الإسرائيليين الذين يتبعون إرادة الله.(2)

كانت هذه الأبحاث التي تضمنها كتاب «أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح» من نتائج النقد العلمي الذي عرفه النص المسيحي، ففقدان هذا النص للقدسية التي كانت الكنيسة تسعى إلى تكريسها أنتج تساؤلات عن مدى صحة العقائد أيضاً، ووفق تعبير **Maurice Wiles** جرى الاستغناء عن الإيمان بأن الكتب المقدسة موحاة من الله، ويمكن الاستغناء عن الإيمان بعقيدة التجسد.

المطلب الثاني ـ هرطقات التوحيد

إذا كان بعض الباحثين المسيحيين قد أنكروا العقائد الأساسية في الدين المسيحي من دون التخلي عن الإيمان بالمسيحية ديناً لهم، ورأوا أن طبيعة الديانة المسيحية تفرض ذلك، حتى تساير عقائدها كل العصور، فإن بعضهم أنكر هذه العقائد خاصة عقيدة التثليث، بل آمن بنقيضتها التوحيدية، فعدّتهم الكنيسة هراطقة مارقين عن الدين، مثل الهراطقة الأولين أتباع أريوس وبولس السيمساطي اللذين رفضا القول بألوهية السيد المسيح عليه السلام.

وسنحاول الوقوف مع بعض الأشخاص والفرق التي أنكرت التثليث، والتي نرى أن موقفها هذا تجدَّدَ نتيجة للدراسة التاريخية للعقائد المسيحية التي صاحبت الدراسات النقدية التي عرفها النص المسيحي، والتي قامت أساساً على تتبع التطور الذي عرفته العقائد في المجتمعات المسيحية الأولى.

وتجدر الإشارة قَبْلاً إلى أن الدعاة إلى التوحيد بين صفوف المسيحية عُرفوا قبل انتشار النقد التوراتي في القرن السابع عشر، فالتاريخ الكنسي نفسه يشهد على

(1) نفسه، ص 157.
(2) نفسه، ص 173.

(هراطقة) خرجوا بأفكارهم وأقوالهم عن العقائد المسيحية، ويكفي أن نشير إلى أن سبب انعقاد أكبر مجمع مسيحي وأخطره كان بسبب هرطقة القسيس أريوس الذي نفى عن المسيح صفة الألوهية، واستمرت أفكاره في الظهور كلما توفرت لها الأوضاع، وسمحت لها الفرص بذلك، فالدعوة إلى التوحيد لم تكن من تداعيات الدراسات النقدية التي عرفتها النصوص المسيحية المقدسة ونتائجها، وإنما هي دعوة أصلية في رسالة السيد المسيح، ويكفي أنه عليه السلام ولد يهودياً وعاش يهودياً ومات يهودياً، وكان أول أتباعه من اليهود، والعقيدة اليهودية مع ما عرفته من انحرافات فإن الأصل فيها هو التوحيد وعبادة إله واحد، وكل ما قامت به الدراسات النقدية أنها أيقظت النزعات التوحيدية التي طالما حاربتها الكنيسة بكل الوسائل.

وقبل التطرق إلى الحركات التوحيدية التي نشطت من جديد بين القرن السابع عشر والقرن العشرين بفعل نمو الدراسات التوراتية سنقف على الحركات السابقة التي زامنت نشوء المسيحية، أو تلك التي عرفت قبل القرن السابع عشر، والتي جاءت نتيجة الاحتكاك مع الحضارة الإسلامية والتأثر بالفكر الإسلامي خصوصاً في الأندلس.

الموحدون الأوائل في الديانة المسيحية:

لقد كانت رسالة المسيح مثل رسائل كل الرسل تدعو إلى توحيد الله، ولم تكن دعوته عليه السلام ولا دعوة الحواريين من بعده تهدف إلى الانفصال عن اليهودية عقيدة ولا شريعة، بل على النقيض كان عليه السلام وحواريوه يُصلّون مع اليهود جنباً إلى جنب في معبد القدس(1)، لأن عيسى بعث لإصلاح الديانة اليهودية وتقويم ما حل بها من اعوجاج عبر العصور، وليس للارتداد عنها، ولا لتأسيس ديانة جديدة.

ولقد كونت مجموعة التلاميذ التي بقيت بعد المسيح طائفة يهودية، تمارس ديانة المعبد وتحفظ تعاليمها، وترفض انضمام غير اليهود إليها، ما تسبب في اصطدام بينها وبين بولس لقبوله دخول الوثنيين في المسيحية، فقد عدّ المسيحيون الذين ظلوا يهوداً مخلصين بولس خائناً، «وتصفه وثائق يهودية مسيحية بالعدو، وتتهمه بالرياء، وكانت اليهودية المسيحية تمثل حتى عام 70م أكثر الكنيسة، وكان بولس معزولاً في ذلك الوقت»(2).

(1) أعمال الرسل 26: 21.
(2) نهاد خياطة، الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، دمشق، سورية، دار الأوائل، الطبعة الأولى، 2002م، ص 75.

وإذا لم يسجل التاريخ بوضوح أسماء تلاميذ الحواريين الذين سلكوا في منهجهم عقيدة التوحيد فالسبب في ذلك الاضطهاد والتشريد والتعذيب الذي لاقوه في رسالتهم على يد السلطة الرومانية، والذي يعدّ في ذاته دليلاً على أن عقيدتهم التوحيدية كانت مخالفة للعقائد الوثنية الرومانية، ولكن التاريخ احتفظ لنا ببعض الأسماء والمواقف لشخصيات حملت لواء التوحيد منذ مطلع القرن الثاني حتى نهاية القرن الرابع الميلادي.

وسنقتصر على ذكر علمين بارزين في تاريخ دعوة التوحيد المسيحي، وهما بولس السميساطي (**Paul de Samosate**)، وأريوس (**Arius**).

بولس السميساطي[1] **Paul de Samosate** (**195-270**)م:

كان بولس رجلاً سريانياً من بلدة سميساط، درس الكتب المقدسة وتفسيرها باللغة اليونانية والسريانية، وكان خطيباً بارعاً، عمّت شهرته آسيا الصغرى وغرب سورية، فدعته الملكة زنوبيا (**230-272**م) ملكة تدمّر إلى بلاطها، وعيّنته أسقفاً على تدمر (**260-265**م)، وكانت تدمّر مدينة عربية اللسان، ولكن لغة الثقافة كانت السريانية، وصادف أن كان في بلاطها ثلاث شخصيات مرموقة، الفيلسوف لونجينوس وتلميذه فرفوريس الصوري والأسقف بولس السميساطي، وتميزت تدمّر بصراع بين الثقافة الوثنية والأفلاطونية الحديثة، حيث كتب فرفوريس كتاباً ضد المسيحيين، أنكر فيه معجزات السيد المسيح، وعده إنساناً كاملاً في سموّه الروحي، فرد عليه الأسقف بولس «عندما عدّ أن المسيح كلمة الله الحية (**Logos**) كان ممتلكاً قوة إلهية منذ ولادته، ولكنه أنكر أقنوم الكلمة وأقنوم الروح القدس، عاداً إياهما قوتين لا أكثر مصدرهما الله كالعقل والتفكير في الإنسان، وكان يُعلم أن المسيح كان خالياً من الخطيئة، وأنه تغلب على خطيئة أجدادنا، وصار مخلصاً للجنس البشري»[2]، وكانت أفكاره هاته سبب انعقاد مجلس أنطاكية عام (**268**م) الذي حرم أفكاره.

ويرى البطريرك يوسف الدبس أن بولس السيمساطي اعتمد في هرطقته الأناجيل، «فالمسيح ليس إلهاً، بل بشر، حل الله به كحلوله في غيره من القديسين، وإن بنوع أسمى،

(1) للمزيد من المعلومات عن بولس السيمساطي، يمكن الرجوع إلى الكتب التالية: عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص **79**، نهاد خياطة، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، ص **74-75**، محمد عبد الحميد الحمد، التوحيد والتثليث في حوار المسيحية والإسلام، ص **115-117**.

(2) يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، ترجمة القس مرقص داوود، القاهرة، دار الكرنك **1960**م، ص **334**، نقلاً عن محمد عبد الحميد الحمد، التوحيد والتليث في حوار المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص **115**.

فلا يكون الكلمة وهي تجسّد، ولا الله قد افتدانا بابنه الوحيد، بل أرسله إلى العالم رسولاً كأحد الرسل والأنبياء، وتكون محبته ووساطته بين البشر متناهية عادية. »[1]، وقد ذكر ابن حزم بولس السيمساطي عند ذكره للفرق النصرانية الموحدة فقال: « ومنهم أصحاب بولس السيمساطي، وكان بطريركياً بأنطاكية قبل ظهور النصرانية، وكان قوله التوحيد المجرد الصحيح، وإن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء عليهم السلام، خلقه الله تعالى في بطن مريم من غير ذكر، وإنه إنسان لا إلهية فيه، وكان يقول: لا أدري ما الكلمة ولا روح القدس». [2]

أريوس[3] (**Arius**):

يراوح مولد أريوس بين عام **270**م أو عام **280**م في منطقة «بطليموس» **ptolomius** عاصمة الإقليم الشرقي، أو ما يعرف باسم «طليميثة» اليوم التي كانت ميناء لمدينة «قورينا» (شحات) في الجبل الأخضر في ليبيا خصوصاً، وقد عاش وتربى في الاسكندرية، وتعلم في مدرستها المعروفة، والتي استقطبت رجال الفكر والفن والأدب، ومنهم أريوس.

وتشير بعض الأبحاث إلى أن أريوس تتلمذ على «لوقيانوس» **Lucain** زعيم المدرسة الأنطاكية الشهيرة، مع كثير من رفاقه الذين انتصروا له، عندما اتهم بالهرطقة، ولهذا يعدّ المؤرخون «لوقيانوس» **Lucain** الأب الروحي للأريوسيين[4].

ووصفته دائرة المعارف بكونه «عنيداً متشبثاً» وما إن دخل في سلك الكهنوت حتى وقف في وجه رؤسائه غير مرة، لكنه في مواقفه لم يعدم المناصرين له، لأنه كان يجمع من

(1) المطران يوسف الدبس، تاريخ سورية وفلسطين، بيروت **1893**م، الجزء الرابع، ص **386**، نقلاً عن محمد عبد الحميد الحمد، التوحيد والتثليث. . مرجع سابق، ص **117**.

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، الجزء الأول، ص **109-110**.

(3) للمزيد من المعلومات عن أريوس يمكن الرجوع إلى الكتب التالية: عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، من ص **86** إلى ص **92**، نهاد خياطة، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، ص **81-86**، محمد عبد الحميد الحمد، التوحيد والتليث في حوار المسيحية والإسلام، من ص **124-129**، وتعدّ الدراسة التي قامت بها سالمة عبد الجبار لهذه الشخصية في كتابها «الدين والسياسة»، الدار البيضاء، منشورات المؤسسة العربية للنشر والإبداع، السلسلة الفكرية1، المحمدية، مطبعة فضالة، من أهم الأبحاث العربية المتعلقة بالمذهب الأريوسي.

(4) مع تأكيد تتلمذ أريوس على لوقيانوس إلا أن المصادر لم تذكر إذا كانت هذه التلمذة بالمصاحبة والملازمة أم تلمذة فكرية عن بعد، ولكن ما يدفعنا إلى تأكيد الافتراض أن هذه التلمذة لم تكن خلال المصاحبة والملازمة وتاريخ ميلاد كل منهما، ومع عدم التيقن من تاريخ ميلاد لوقيانوس إلا أنه يقال إن ميلاده كان نحو **125**م، ما تستبعد معه تلمذة أريوس بالمصاحبة. سالمة عبد الجبار، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص **30**.

الصفات ما جذب إليه الورع من الرؤساء والمؤمنين والعابدات، وكان ذا جمال وهيبة وحسن معاشرة، طويل القامة، رقيق البنية، زاهد المنظر، كئيب النظر، طويل التأمل هادئاً، متبصراً متماسك الفكر، وكلها صفات وفرت له أن يكون صاحب توجه مذهبي».[1]

أما مذهبه الفكري واللاهوتي فقد أعلن عنه بعد نقاش دار بينه وبين أسقف الاسكندرية، أكد فيه أن الأب هو الإله الحق، وأن الابن ليس كذلك، فهما متعارضان حتماً على أساس التعارض بين المخلوق وغير المخلوق، فالله عند أريوس واحد سمّي الأب، والمسيح كلمة الله وابنه على سبيل الاصطفاء، وهو مخلوق، واتبع مقالة آريوس جمع عظيم من النصارى في مصر، وفلسطين، ومقدونية، والقسطنطينية، ولكن أسقف الاسكندرية عمد إلى لعن أريوس، وطرده وزعم أنه رأى المسيح في النوم مشقوق الثوب، فقال له: يا سيدي من شق ثوبك؟، فقال له: أريوس!!، وبهذه الرؤيا المكذوبة أصدر حكمه بطرد أريوس، ولعنه وإخراجه من الكنيسة، ولكن أريوس لم يستسلم، واستمر في نشر دعوته في أماكن كثيرة، وزاد أتباعه في كل مكان، خاصة بعد رحيله إلى «نيقوميديا» للقاء أسقفها يوسيبيوس **Eusbius** صاحب تاريخ الكنيسة، والذي آمن بدعوته، وسخّر لها نفوذه خلال علاقته بالأسرة الحاكمة في الإمبراطورية، وخلال رسائله التي بعث بها إلى كل أصدقائه الأساقفة طالباً منهم النظر في قرارات كنيسة الاسكندرية[2].

ولم يكن أريوس وحده من أنكر ألوهية الابن، ففي رسالته إلى صديقه يوسيبوس «نجده يعدد أتباعه الذين آمنوا بدعوته، وساروا كما يقول: «على طريق الإيمان القويم طريق الإيمان بالرب الواحد»[3]، وذكر في هذه الرسالة أسماء الأساقفة الذين آمنوا بالدعوة، وهم **Eusebius** أسقف قيسارية، و«إثناسيوس» **Athnasius** أسقف عين زربة، و«جريجوري» **Gregory** أسقف بيروت، ووايتيوس **Aetuis** أسقف اللد، وختم رسالته بقوله: «كل أساقفة الشرق آمنوا بأن الرب ليس هو الابن».[4]

لاشك في أن مذهب إنكار ألوهية السيد المسيح كان المذهب الشائع في القرون المسيحية الأولى، وأن ارتباطه بأريوس راجع إلى حماسة الرجل في الدفاع عن هذه

(1) فؤاد البستاني، دائرة المعارف، المجلد الأول، بيروت، 1956م، ص 194.

(2) J. steveneson, Anew Eusibus, p. 322-323.
نقلاً عن سالمة عبدالجبار، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 47.

(3) Theodoret, H. E. . 15V. II. P. 6.
نقلاً عن سالمة عبدالجبار، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 47.

(4) المرجع السابق نفسه، والصفحة نفسها.

العقيدة، وليس لكونه مؤسس هذه العقيدة، والدليل كثرة أتباعه من الأساقفة الذين ذكرهم في رسالته السالفة الذكر، وكذلك وجود من أنكر ألوهية المسيح قبل أريوس من الأساقفة الذين تتلمذ على أيديهم بمدرسة الاسكندرية أمثال لوسيان الأنطاكي **Lucain** و**Clement d'Alexandrie** (150م-215م)، و**Origene** (185م- 245م) صاحب التوراة السداسية **Les Hexaples** الذي يعدّ المؤسس الحقيقي لمدرسة الاسكندرية وأكبر المؤثرين في فكر أريوس، إذ كان يمثل «الاتجاه الأكثر تأثيراً في فلسفة أريوس الدينية، وذلك خلال اهتماماته بكتابات الفيثاغوريين والرواقيين، ويشير إلى ذلك يوسبيوس في قوله: إنه كان يعتمد كثيراً كتابات اليونانيين، خاصة أفلاطون والرواقية في أساليب الحوار والإيضاح»[1]، وقد امتاز أريوس فعلاً بهذه الملكة في الحوار وفن الإقناع، شهد له بذلك أعداؤه قبل أصدقائه، فقد عرّفه رجال الكنيسة الحديثة بقولهم: «ليس هناك في تاريخ الأساقفة ورجال الدين العظماء من فعل مثلما فعل أريوس، لقد كان رجلاً طويل القامة مع انحناءة، متطرفاً متهوراً ذا عينين متوهجتين ذاتي بريق وقدرة عقلية من الفوران العاطفي الرهيب، بل ليس هناك رجل يحمل السامعين على تغيير رأيهم مثله، لأنه كان عالماً مثقفاً وصادقاً وأصيلاً، لكن تعاليمه التي بشر بها قضت على الحقيقة الإلهية من جذورها، بيد أنه لم يكن يقصد ذلك خلال تلك المعارضة، إذ كان يظن أنه يدافع عن حقيقة العقيدة، ويدعم طهارة المسيح وجلال مكانته».[2]

من هؤلاء المسيحيين الأوائل الذين نفوا ألوهية السيد المسيح وغيرهم كثير[3]، يتضح لنا ويتأكد أن دعوته ﷺ دعوة توحيدية خالصة، وأن الانحراف الذي عرفته بعد ذلك كان نتيجة لضغوط سياسية أولاً، والدليل أن مجمع نيقية الذي تقررت فيه عقيدة التثليث وألوهية المسيح كان برعاية قسطنطين ملك الروم الذي لم يكن يهمه من الأمر إلا

(1) Euesbius, Ecclesiastical History, tram byj. E Oulton London 1940, VI,XIX,8p. 59.
نقلاً عن سالمة عبد الجبار، ص 36.

(2) J. Aulay Steele, J. Campbell, The History of the Church, Glasgow. 1960, Vol. III, p. 102.
نقلاً عن سالمة عبد الجبار، ص 33.

(3) إضافة إلى من ذكرنا من المسيحيين الموحدين نضيف: إيرانيوس (130م-200م) الذي آمن بإله واحد، وبأن المسيح بشر رسول من عند الله، وانتقد بشدة بولس لإدخاله التعاليم الوثنية والفلسفة اليونانية والأفلاطونية في عقيدة المسيحيين، توسط لدى البابا لإيقاف عمليات الاضطهاد والمذابح التي كانت ضد المسيحيين الموحدين في المشرق إلى أن استشهد، تيرتوليان (160م-220م) من أهل قرطاجنة، آمن هو أيضاً بوحدانية الله تعالى وبشرية المسيح ﷺ، عارض البابا كاليستوس لادعائه أنه يستطيع مغفرة الذنوب عند التوبة داخل الكنيسة. بسام داوود عجك، الحوار الإسلامي المسيحي: المبادئ، التاريخ، الموضوعات، الأهداف، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1418هـ-1998، ص 320.

استقرار ملكه، وما يؤكد أن قسطنطين لم يكن يهمه من أمر الخلاف شيء على قدر ما يعنيه هدوء الامبراطورية تحت سلطانه، خصوصاً بعد الانتصار الذي حققه أريوس وأتباعه بعقيدتهم التوحيدية ضد عقيدة بولس الوثنية، ما نستشفه من سطور خطابه لطرفي النزاع «أريوس» و«الاسكندر» الذي حمله إليهما مستشاره الديني في شؤون الكنيسة «هوسيوس»، والذي جاء فيه: «أنتما يا من يتعالى صياحكما في قضايا هي تافهة ووضيعة وسوقية، هي حمق صبياني، تقف والضد في حصافة الإكليروس والعقلاء»، واختتم رسالته بقوله: « أعيدوا إلي أياماً خوالي وليالي غفت فيها جفوني حتى تنالني بهجة الضوء الوهاج ومسرة سكينة الحياة»[1]، ووصفه للنزاع العقائدي بين أريوس والاسكندر يؤكد جهله وعدم إدراكه للمسائل اللاهوتية المسيحية، ومع ذلك نجده حاضراً في مجمع نيقية، بل مترئس له وموجه لقراراته، حاكم على أريوس بالهرطقة والابتداع، وهو ما يظهر بجلاء خلال رسالته التي وجهها إلى الأساقفة، يخبرهم فيها بمصير أريوس، ويبدو كأنه يتوعدهم فيها بالقضاء على الفتن والانقسامات حيث يقول: «إن أريوس ورفاقه مبتدعون ومضللون، وإن عليهم لعنة الله والامبراطور، وإذا عثر على أي رسالة كاتبها هو أريوس فليكن مصيرها النار، حتى لا يدرك أي ذكرى له مهما كانت، وإذا قبض على أي شخص يخفي كتاباً لأريوس ولا يظهره ويحرقه مباشرة فعقابه الموت وتنفيذ العقوبة حال ثبوت الجريمة»[2].

موحدو القرون الوسطى وأثر الفكر الإسلامي:

بقيت دعوة أريوس وأصحابه تطفو على سطح الأحداث الدينية كلما سمحت لها الفرص والمناسبات بذلك، ولقد كان ظهور الإسلام وضعاً ملائماً أعطى هذه العقيدة الأريوسية نفساً جديداً، وأحياها ونفض التراب عنها، فبعد مضي ما يناهز ستة قرون أحكمت فيها العقيدة البولسية قبضتها على الكنيسة، جاء الإسلام ليثبت وجوده ديناً جديداً يقوم على الأسس العقائدية نفسها التي بنيت عليها اليهودية والمسيحية، ويثبت شرعية وجوده، ويدافع عن اختياراته وبدائله من اعترافه بالأديان السماوية السابقة له.

---

(1) Euesbius, «Vita Constantin», Trans. By: H. Lowfor, London 1948, p. 22.
نقلاً عن سالمة عبد الجبار، ص 60.

(2) P. R. Norton Coleman, Roman State and Christian Church, A collection of Legal Documents to A. D. 535. London 1966. p. 182-183.

نقلاً عن سالمة عبد الجبار، ص 69.

وبإثبات النص القرآني وعدّه النص الديني الصحيح البديل من النصوص الأخرى المهيمن عليها، عبر نصوصه النقدية للنصوص التوراتية والإنجيلية ناعتاً إياها بالتحريف والتبديل.

لقد شكل هذا النقد القرآني الموجه إلى نصوص التوراة والإنجيل، والعقائد اليهودية والمسيحية دافعاً لليهود وللمسيحيين لمراجعة نصوصهم وعقائدهم، خاصة بعد اطلاعهم على النص القرآني وإنتاج الفكر الإسلامي في الغرب والشرق، ويكفي أن نذكر أن كبار العلماء في الدين اليهودي والمسيحي كان لهم اتصال مباشر بالفكر الإسلامي أمثال يوحنا الدمشقي[1]، وتيودور أبو قرة[2]، ويحيى بن عدي[3] وموسى بن ميمون ومحيي الدين الأصفهاني[4] وغيرهم كثير من رجال الدين المسيحي العارفين بالإسلام، والذين كتبوا عن الإسلام مثل ابن النغرلة اليهودي الذي رد عليه ابن حزم[5]، أو رسالة تثليث الوحدانية التي رد عنها القرطبي[6]، وحاول بعضهم دعوة المسلمين إلى المسيحية في رسائلهم، كما فعل راهب فرنسا في رسالته التي رد عنها أبو الوليد الباجي، أو رسالة بولس أسقف أنطاكية الذي كتب رسالة إلى مسلمي صيدا[7] فرد عنه ابن تيمية في كتابه الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، فكان هذا الاتصال بين المسيحيين والمسلمين دافعاً، جعل بعض المسيحيين يراجعون معتقداتهم، ويقفون مع الطروح الإسلامية وقفة تأمل وتبصر.

أما أشهر الموحدين من رجال الدين والمفكرين المسيحيين الذين تأثروا بلا شك بالفكر الإسلامي نذكر:

---

(1) Jean DAMASCENE, ecrits sur l'islam ; presentation commentaires et traduction par Raymond Le Coz ; ouvrage publie avec le concours du centre national des lettres et de l'oruvre d'orient. Les editions du CERF, 1992, sources chretiennes n 383.

(2) أبوقرة ثاودوروس أسقف حران، ميامر أبي قرة، عني بطبعه الفقير إليه تعالى الخوري قسطنطين الباشا أحد رهبان دير المخلص، طبع بمطبعة الفوائد لصاحبها خليل البدوي، بيروت.

(3) Yahya BEN ADI, petits traité apologetiques, textes arabe édités pour la premiere fois d'apres les manuscrites de Paris de Rome e de Munich, traduit en francais par Augustin PERIER, Paris, J. GABALDA EDITEUR, PAUL GEUTHNER, EDITEUR, 1920

(4) muhyi al-din al-isfahani, Epitre sur l'unite et la trinite, traite sur l'intellecte, fragment sur l'ame, texte arabe édité, annoté et traduit par M. ALARD, S. J. et G. TROUPEAU, imprimerie catholique beyrout, recherches publie sous la direction de l'institut de lettres orientales de beyrouth, tome XX.

(5) ابن حزم، الرد على ابن النغرلة اليهودي، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، دار العروبة، مطبعة المدني، 1380هـ-1960م.

(6) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، و إظهار محاسن الإسلام، وإثبات نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، للقرطبي، تقديم وتحقيق أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة.

(7) Paul KHOURY, Paul d'Antioche; éveque melkite de sidon (XIIe s.), Beyroute imprimerie catholique, Librairie orientale 1964, recherche tome XXIV.

1- الطبيب الإسباني ميخائيل سيرفيتوس **Michael Servitus** (1511م-1553م)[1]:

من مواليد إسبانية، نشأ متأثراً باضطهاد المسيحيين للمسلمين في بلاده، فدفعه ذلك إلى دراسة الكتاب المقدس دراسة شخصية، فوصل خلالها إلى الإيمان بوحدانية الله.

تأثر بحركة الإصلاح البروتستانتية لكنه خطا في الإصلاح خطوات جذرية وجريئة أكثر، رفض أن يؤمن بتعميد الأطفال، وأعلن بطلان عقيدة التثليث، ورفض ألوهية المسيح بشدة، وكان يسمي الثالوث «الوحش الشيطاني ذا الرؤوس الثلاثة!»، وقام بحركة نشيطة جداً في الدعوة إلى التوحيد الخالص، وقد اتهمته الكنيسة بالهرطقة، واعتقلته، ثم أعدمته حرقاً في 1553/10/26م، وعلق في عنقه قبل إحراقه كتابه «أغاليط الثالوث» (**De Trintitos Erroribus**) الذي هاجم فيه بشدة ألوهية المسيح، لكن الكنيسة لم تستطع إعدام أفكاره وكتاباته التي انتشرت في وسط أوروبا وشرقها انتشار النار في الهشيم، وصار لها عشرات الألوف من الأتباع والمؤيدين.

2- القسيس الروماني فرانسيس ديفيد **Francis David** (1510م-1579م)

صار أسقفاً كاثوليكياً أولاً، ثم اعتنق البروتستانتية، ثم وصل في النهاية للتوحيد الخالص، فأبطل التثليث، ونفى ألوهية المسيح، نتيجة لذلك عذب واضطهد، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة، فمات في سجنه، كان قد كتب قصيدة على جدران سجنه جاء في مقدمتها:

لقد خدمت بلدي بإخلاص عشرين عاماً، وأثبت ولائي لأميري،

فهل تسألون: لماذا الوطن يكرهني على هذا الحد؟!.

الجواب الوحيد هو أنني عبدت إلهاً واحداً لا ثلاثة.

وفي آخر القصيدة جاء قوله:

لا البرق، ولا الصليب، ولا سيف البابا، ولا وجه الموت الواضح،

ولا أي قوة، مهما كانت تستطيع الوقوف في طريق الصدق،

إنني أكتب ما أشعر به، وأتحدث بقلب مؤمن،

وبعد موتي سوف تنهار تعاليم الكذب.[2]

---

(1) سالمة عبد الجبار، الدين والسياسة، مرجع سابق، ص 164- بسام داوود عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، مرجع سابق، ص 324- سعد رستم، التوحيد في الأناجيل الأربعة وفي رسائل القديسين بولس ويوحنا، دمشق، دار الأوائل، الطبعة الأولى، 2002م، ص 25-26.
(2) نقلاً عن بسام داوود عجك، الحوار الإسلامي المسيحي، مرجع سابق، ص 324-325.

لقد أوجدت أفكاره فرقة من الموحدين في بولونيا و المجر (هنغاريا)، وأثرت أفكاره في ملك هنغاريا أيضاً، الذي أصدر بياناً أمر فيه بإعطاء الموحدين حرية العقيدة.

3- اللاهوتي الإيطالي فاوستو باولو سوزيني **Fausto Paolo Sozini** (1539م-1604م):

اشتهر باسم سوسيانوس **Socianus**، نشر كتاباً إصلاحياً، ينقد عقائد الكنيسة الأساسية من تثليث و تجسد وكفارة وغيرها، ثم توصل إلى التوحيد الخالص وأخذ يؤكده في كتاباته ورسائله، وانتشرت تعاليمه في كل مكان، وعرفت مدرسته أو مذهبه اللاهوتي باسم «السوسيانية»، أما مخالفوه فسمّوا أتباعه «الآريانيين الجدد»، أي (أتباع مذهب أريوس القديم)، وبعد وفاته جمعت رسائله وكتاباته في كتاب واحد، نشر في مدينة «روكوف» **Rokow** في بولندا، ولذلك أخذ اسم « كتاب العقيدة الراكوفية»، وقد خضع أتباع السوسيانية لاضطهاد وحشي منظم منذ عام 1638م، وحرق الكثير منهم أحياء، أو حرموا حقوقهم المدنية، وحرقت كتبهم، وفي سنة 1658م خُيِّرَ الناس بين قبول الكاثوليكية أو الذهاب للمنفى، فتوزَّع التوحيديون في أطراف أوروبا، وظلوا فئات منفصلة فترات طويلة، وقد لقيت السوسيانية رواجاً عميقاً في هنغاريا (المجر)، ثم بولندا وترانسلفانيا (إقليم في رومانيا)، وانتشرت منها إلى هولندا، ثم بريطانيا، وأخيراً سرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، و كانت سبب نشوء الفرقة الشهيرة التي سميت باسم التوحيديين **The Unitarians**[1].

إن ما يميز الحركة «السوسيانية» أنها نظام فكري مسيحي يستند إلى الأسس المألوفة في الإنسان، بالدعوة إلى التفكير مع الإيمان بالوحدانية، وهي تقوم على مبدأ قدسية الوحي، واعتماد الكتب المقدسة مصدراً أساسياً، مع حرية التأويل والاطلاع، كما تكمن أهمية هذه الحركة في أنها مناهضة للتثليث ومتعاطفة على نحو عقائدي عميق مع الآراء والتعاليم الوحدانية، وقد صنفها **A. Harrnak** في مؤلفه «تاريخ العقيدة» على أنها تمثل المرحلة الثالثة الأخيرة للعقيدة اللاهوتية المسيحية، بعد الكاثوليكية والبروتستانتية[2].

---

(1) سعد رستم، التوحيد في الأناجيل، مرجع سابق، ص 27.
(2) **A. Harnak, History of Dogma, Eng. Tran London 1899, vol. VII, p. 180.**
نقلاً عن سالمة عبد الجبار، الدين والسياسة، ص 170.

الموحدون بين القرن 17 والقرن 20[1]

1- البريطاني جون بيدل John Biddle (1615م ـ1662م):

يعدّ جون بيدل أبا المذهب التوحيدي في انجلترا، درس الآداب في جامعة أكسفورد، حيث قام بنشاط إصلاحي قوي في بريطانيا، ونشر رسائله التوحيدية المدعمة بأقوى البراهين المنطقية على بطلان ألوهية المسيح وبطلان ألوهية الروح القدس، أشهرها رسالته التي نشرت سنة 1645م وعنوانها «اثنتا عشرة حجة تنفي ألوهية الروح القدس»، وقد واجه هو وأتباعه الاضطهاد الشديد، وحوكم وسجن عدة مرات، وتوفي أخيراً وهو سجين بسبب سوء أحوال السجن وسوء المعاملة فيه سنة 1662م، وبعد وفاته جرى تجريد 2257 قسيساً من صلاحياتهم، وحرموا رواتبهم، ولم يُعلم مصيرهم بسبب ميولهم إلى أفكار «بيدل» التوحيدية، وقتل أكثر من 8000 شخص في السجون لرفضهم عقيدة التثليث، وقد أثرت أفكاره في الكثيرين من متحرري الفكر في بريطانيا، فآمنوا بها، ومن أشهرهم ميلتون Milton (1608م ـ 1674م)، وإسحاق نيوتن Sir Issac Newton (1642م–1727م) العالم الفيزيائي الشهير، وأستاذ علم الاجتماع جون لوك John Lock (1632م–1704م)، وكل منهم ساهم في نقد عقائد الكنيسة المعقدة غير المفهومة وتعاليمها كالتثليث والتجسد وإلهامية كل ما في الكتاب المقدس. . . إلخ بما كتبوه ونشروه من كتب وأبحاث ورسائل قيمة.

2- القسيس البريطاني توماس إيملين Thomas Emlyn: (1663م–1742م):

وكان من القساوسة البروتستانت المشايخية Presbyterian، و نشر كتاباً عنوانه: «بحث متواضع عن رواية الكتاب المقدس عن يسوع المسيح»، بيَّن فيه بطلان القول بألوهية المسيح و بطلان القول بتساويه مع الأب، فقبض عليه، واتهم بالهرطقة، ونفي من بريطانيا، لكنه مع ذلك لم يتوقف عن دعوته للتوحيد التام، ونشر رسائله المثبتة بالبراهين القوية من الكتاب المقدس، على نفي بألوهية المسيح أو بألوهية الروح القدس، ووجوب إفراد الله تعالى وحده بالعبادة والصلوات، وتعدّ رسائله من أقوى ما كتب في هذا الباب

(1) للمزيد من المعلومات عن حركات التوحيد في المسيحية عبر العصور حتى الآن يمكن الرجوع إلى كتاب البروفسور الهندي محمد عطاء الرحيم، «عيسى يبشر بالإسلام»، ترجمة فهمي الشما، عمان، الأردن، جمعية عمال المطابع القانونية، الطبعة الأولى، 1986م.

وأحسنه، وكان عدد القساوسة البريسبيتاريين Presbyterians الذين انضموا إليه و آمنوا بآراء آريوس و غيره من الموحدين في بداية القرن الثامن عشر الميلادي لا يستهان به.

3- القسيس البريطاني ثيوفيلوس ليندسي Theophilos Lindsy (1723م – 1808م):

و كان منظم أول جماعة مصلين موحدة في انجلترا، و كان يؤكد أنه ليست الكنائس فقط مكان عبادة الله، و للإنسان أن يختار أي مكان لأداء الأدعية والصلوات لله وحده فقط، وفي خطاب له عام 1790م أمام طلبة جامعة أكسفورد وكامبردج أعلن ليندسي عقيدته بصراحة تامة، وفق ما يلي:

- هناك إله واحد هو الله الخالق الأوحد،
- المسيح المقدس هو أحد أفراد الأمة اليهودية، وهو عبد لهذا الإله،
- الروح القدس هو القوة التي أعطاها الله للمسيح، ليتمكن من الوعظ.[1]

4- القسيس وعالم الكيمياء البريطاني جوزيف بريستلي Priestly Joseph (1733.1804م):

درس اللاهوت منذ صغره في ليدز، ثم عكف على دراسة الكيمياء، وتوج دراسته باكتشاف عنصر الأكسجين، ما أكسبه شهرة كبيرة، لكن أبعد كتاباته أثراً كتاب «تاريخ ما لحق بالنصرانية من تحريفات»، وجاء في مجلدين، أنكر فيه صراحة عقيدة التثليث، وأثبت بشرية المسيح عليه السلام، وقد أثار هذا الكتاب ثائرة أتباع الكنيسة الرسمية، وأمروا بإحراقه بعد ذلك، كما ألف كتاباً رائعاً آخر في دحض التثليث و إبطال ألوهية المسيح سمّاه « تاريخ يسوع المسيح »، وقد هاجر بريستلي في آخر عمره إلى أمريكا، وأنشأ هناك الكنيسة التوحيدية Unitarian Church، وتوفي في بوسطن بأمريكا.

5- القسيس الأمريكي ويليام إيليري تشانينغ William Ellery Channing (1780م–1842م):

كان له الفضل في تطوير دعائم الكنيسة التوحيدية وإرسائها في أمريكا وبريطانيا، والتي يربو عدد أتباعها اليوم على مئة وخمسين ألفاً على الأقل، وذلك بفضل مواعظه المؤثرة البليغة وخطبه القوية ومحاضراته القيمة، هو ومساعده القسيس رالف والدو

(1) داوود بسام عجك، الحوار الإسلامي المسيحي. . مرجع سابق، ص 329.

أيميرسن Ralph Waldo Emerson.، ومن الجدير بالذكر أن أفكار فرقة الموحدين Unitarians هذه تسربت إلى قادة الحركة التي قامت بتأسيس مدرسة اللاهوت العصرية في جامعة هارفرد الشهيرة سنة 1861م.

من أهم المبادئ التي قال بها: إن الأقانيم الثلاثة تتطلب ثلاث جواهر، ومن ثم ثلاثة آلهة، وإن الأسفار المقدسة لم تعط أي مستند للاعتقاد بالتثليث، بل إن نظام الكون يتطلب مصدراً واحداً للشرح والتعليل، لا ثلاثة، قدمت اعتراضات قوية ضد عقيدة لاهوت المسيح، إذ إن الكتاب المقدس لم يقل ذلك.[1]

وقبل الختام تجدر الإشارة إلى أن الأمر لا يتعلق أبداً بآراء فردية أو شخصية، بل إن هناك كثيراً من الفرق النصرانية الجديدة التي انشقت عن الكنيسة في القرن العشرين والقرن الذي سبقه، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، تتفق على إنكار ألوهية المسيح وإنكار التثليث ورفض فكرة: «الله ـ الإنسان»، وتنظر إلى بنوّة المسيح لله وفق معنى مجازي، لا حرفي، ومن أشهر هذه الفرق الجديدة التي قالت بذلك:

1- طائفة الأميش:[2]

وهي فرقة موحدة من الفرق المسيحية الموجودة حالياً في الولايات المتحدة الأمريكية بولاية بنسلفانيا وولاية أوهايو، يقدر عددهم نحو 88 ألف نسمة.

يعود أصلهم إلى إحدى الطوائف الموحدة التي كانت تسكن بريطانيا قبل قرون، وبسبب ما لقيته من الاضطهاد هاجر بعضهم إلى سويسرا، وبعضهم الآخر إلى الولايات المتحدة.

اختارت هذه الطائفة العيش في الريف منعزلة عن الناس، ويظن أفرادها أنهم هم المسيحيون الحقيقيون الملتزمون بتعاليم المسيح الأصلية، لهم مدارسهم الخاصة ومستشفياتهم وكنائسهم، يعتمدون على تربية المواشي وعلى الزراعة، ولا يحبون الاختلاط بغيرهم، ويصنعون أدواتهم الخاصة بهم، يتداوون بالأعشاب، ولا يستخدمون التقنيات الحديثة.

أما عقيدتهم فهم موحدون، يؤمنون بأن العمل الصالح وحده لا يدخل الجنة، بل لابد من رحمة الله، ويؤمنون أن الكنيسة يجب أن تكون بعيدة عن السياسة، لديهم إنجيل لا يختلف كثيراً عن الأناجيل الأربعة، لكن تفاسيرهم له تخالف تفاسير المسيحيين، يظنون أن

---

(1) نفسه، ص 330-331.
(2) نفسه، ص 332-333.

التوبة هي التي تكفر عن السيئات والخطايا، وليس اللجوء إلى المسيح، حيث يتحاشون ذكر اسمه علانية أو الاستغاثة به، وهو في نظرهم بشر، وليس إلهاً، لايملك دخول الجنة بعمله، بل برحمة الله.

يرفضون التعميد، ويذكرون الله سراً، ومن يترك منهم العبادة لا تأكل ذبيحته، يعتقدون بمجيء نبي بعد المسيح، ولا يبشرون بدينهم، يعيشون مثل أسر متماسكة، ويأكلون مجتمعين، ويحرصون على النظافة، يتزاورون فيما بينهم، ولا يحبون الكسل أو التقاعس.

2- التوحيديون (Unitarians):[1]

وهم مسيحيون بروتستانت، يرفضون مذهب التثليث، ويؤكدون وحدانية الله، ونظراً إلى تزايد عددهم في نهاية القرن الثامن عشر أسس «جوزيف بريستلي» J. Priestley جمعية توحيدية في فيلاديلفيا سنة 1796م، ثم تأسست الجمعية التوحيدية الأمريكية سنة 1825م، وانضم إلى الجمعيتين الكونيون الذين رفضوا هم أيضاً القول بالتثليث، فتكونت بذلك الكنيسة الكونية التوحيدية سنة 1961م، والتي يبلغ عدد أفرادها مجتمعين (توحيديين - وكونيين) نحو 365000 عضو، وتتميز شعائرهم بالبساطة، فلا يمارسون التعميد، وتناول القربان إلا بطريقة رمزية.

---

(1) خالد بن الصغير، التعدد الديني في المجتمع الأمريكي بين السلفية المحافظة والتجديد، مجلة المناهل، أيلول/سبتمبر 2000، العدد 61، السلفية - ثوابت وسياقات، ص 244-245.

الفصل الثاني

موقف الكنيسة من الدراسات النقدية

المبحث الأول: موقف الكنيسة في الرسالة الدورية Providentisimus Deus الصادرة بتاريخ: 1893/11/18م عن البابا Léon XIII.

سبق أن رأينا في الفصل السابق أن من نتائج الدراسات النقدية التي عرضها الكتاب المقدس التأثير السلبي في كبرى العقائد المسيحية، كما كانت هذه الدراسات سبب انبعاث حركات مسيحية قديمة، اتهمت عبر التاريخ المسيحي بالهرطقة والمروق عن الدين، وأمام هذه المستجدات لم يكن للكنيسة، وهي المؤسسة الدينية التي نصبت نفسها للدفاع عن العقائد المسيحية أن تقف وقفة المذعور بعيداً عن الدراسات النقدية التي عرضها نصها المقدس، وما كان لها أن تسكت، وتدع بنيانها العقائدي ينهار أمام أعينها نتيجة النقد اللاذع الذي يواجهه، خصوصاً بعدما حقق النقد انتصارات عظيمة على كل المستويات التاريخية واللغوية والأركيولوجية، بل ظهرت علوم وعلماء اختصوا بدراسة النصوص المقدسة وعلاقتها بالتراث الإنساني القديم لمنطقة الشرق الأدنى والشرق الأوسط، فكانت كل محاولة من الكنيسة لطمس معالم هذا العلم كمن يريد حجب نور الشمس الساطع في وسط النهار بالغربال.

وقد علمت الكنيسة أن محاولات التجاهل التي مارستها من قبل ضد هذا العلم كانت من دون جدوى، بل كانت سبب تخلف الكاثوليك في هذا المجال، مقارنة بنظرائهم من البروتستانت والعلمانيين، ما جعلها تراجع أوراقها، وتغير موقفها من هذه الأبحاث، بل تدعو إليها بالرسائل الدورية التي قام بنشرها بعض باباوات الكنيسة، والذين حثوا فيها العاملين ضمن هذه المؤسسة من قساوسة ورهبان ومبشرين وأساتذة على الاهتمام بهذا العلم، وتأكيد أن الكنيسة أولى من غيرها وأحق بالتعاطي مع هذا العلم المقدس، لكونها المؤسسة الشرعية الوحيدة التي تحظى بتأييد من الروح القدس، والتي في مأمن دائم من الوقوع في الخطأ، ولأنها موكلة من الله بحفظ الوحي الإلهي وتفسيره وشرحه للناس، أما غيرها فمهما تقدمت معارفه وتطورت علومه فتبقى نتائج أبحاثه معرضة للخطأ، لفقدانه هبة التأييد الإلهية والعصمة من الخطأ.

قد رأينا أن هذه الشرعية التي أعطتها الكنيسة لنفسها، وتلك العصمة التي خصت بها نفسها لا تقوم على أساس، وإنما هي دعوى تسعى من ورائها إلى إحكام السيطرة على أتباعها والتضييق عليهم، حتى لا يفكروا في مقاسمتها هذه السلط، خاصة أنها عرفت حركة احتجاجية كانت سبب انفصال المسيحيين البروتستانت عنها وقيام الكنيسة البروتستانتية.

وحتى لا تكرر الخطأ نفسه نجدها تتصف بالمرونة مع حركة نقد الكتاب المقدس، خاصة بعد بلوغه الذروة، وتعترف بالأبحاث التي تقوم بها هذه الحركة، لكن بشروط رسمتها، حتى تضمن عدم خروج الباحثين من رجالها عن طوعها، أهم هذه الشروط، كما سنرى من رسائلها الدورية الثلاث، هو ضرورة موافقة نتائج الأبحاث للعقيدة الكاثوليكية، وإلا فكل نتيجة تخالف إحدى العقائد فمصيرها الرفض المطلق.

وإذا كانت أهم أسباب انعقاد مجمع **Trente** هي التصدي للحركة البروتستانتية، والعمل على تثبيت الكتب القانونية الثانية التي ضمتها الترجمة السبعينية في قانون الكتب المقدسة، فقد تصدت الكنيسة لحركة نقد الكتاب المقدس، خاصة بعد النتائج التي حققتها هذه الحركة على يد البروتستانت والعلمانيين بالرسائل الدورية التي أعلنت عنها.

وتعدّ الرسالة الدورية **Providentisimus Deus** الصادرة في 18-11-1893م عن البابا **Léon XIII** أول رد فعلي رسمي يعبر عن الموقف الكنسي من الدراسات النقدية ومن العلوم الأرضية الموافقة لها، خصوصاً علم الفيلولوجيا والنقد التاريخي.

والرسالة الدورية **Providentisimus Deus** التي أصدرها البابا **Léon XIII** هي خطاب رسمي موجه إلى الكرادلة والقساوسة والمبشرين وكل العاملين بالمؤسسات الكنسية في كل العالم، تطرق فيها إلى مجموعة من الأفكار الأساسية التي تظهر بجلاء الموقف الكنسي من هذه الدراسات، والحدود التي يجب أن تمارس فيها، كما يظهر من التحذيرات التي تضمنتها الأحوال العامة التي وصلت إليها هذه الدراسات، والتي دفعت الكنيسة بشخص البابا إلى اتخاذ هذه المبادرة في هذا الوقت تحديداً.

لقد أشار البابا **Léon XIII** إلى ما يظنه حقيقة ثابتة يجب عدم إغفالها من أي متعاط لهذا العلم، وهي أن الإيمان المسيحي يقوم على مجموعة من العقائد الغيبية التي تدخل ضمن الأسرار الإلهية، والتي لا مجال للعقل البشري لإدراك كنهها والإحاطة بها، مهما تطورت معارفه، لذا يتعين الإيمان بها من دون إعمال العقل في ذلك، ولعل تركيزه على هذه الفكرة في بداية رسالته هو ما أشرنا إليه في الفصل السابق من كون الدراسات النقدية أثرت سلباً في تماسك العقائد المسيحية وفي تمسك المسيحيين بها، إذ رأى

الكثيرون منهم فيها عقائد وثنية فقط، لا وجود لها في أصول الأناجيل، وإنما تسربت إلى الإيمان المسيحي بالنشاط التبشيري لبولس الرسول الذي أراد أن يجعل العقائد المسيحية عقائد توافقية، يقبل بها كل معتنق للمسيحية، فجعلت النتائج التي أعلنت عنها الدراسات النقدية بعضهم يرى أنه كما جرى الاستغناء عن الإيمان بأن الكتب المقدسة موحاة من الله، يمكن الاستغناء عن الإيمان بالعقائد.

ولإبطال هذا القول ركز البابا **Léon XIII** على إلهية الكتاب المقدس بجميع أسفاره من دون استثناء، ومنها الأسفار القانونية الثانية التي أقرها مجمع **Trente**، ورحب بكل العلوم التي تسعى إلى إثبات هذا المعتقد، وسمّاها الدراسات النبيلة للرسائل المقدسة، ما دامت تحرص على أن تكون نتائجها موافقة للعقيدة الكنسية، ولم يتوان في أكثر من موضع عن وصف كل من يهاجم الكتب المقدسة أو يطعن في صحتها بالكفر والجحود مسايراً في ذلك قرارات مجمع **Trente** الذي لعن كل من شكك في إلهية الكتب المقدسة.

لكن تطور الدراسات النقدية وشغف الكثيرين بها وانبهارهم بنتائجها جعل البابا **Léon XIII** يعترف بها، محاولاً التأصيل لها وإيجاد الشرعية الكنسية لها عاداً أن الكنيسة منذ قرونها الأولى اهتمت بدراسة النصوص المقدسة وتفسيرها وشرحها للناس، وإن رجالاً كثيرين اعتنوا بها على رأسهم السيد المسيح نفسه، الذي استعمل الكتابات المقدسة واستشهد بها، واستحضر شهادات العهد القديم في جدله للفريسيين والصدوقيين. وقد سار تلاميذه على دربه، وجعلوا أقواله وأقوال العهد القديم المادة الأساسية المكونة لخطبهم ووعظهم، وسار الآباء الكنسيون الكبار على المنهج نفسه، وعدّوا الكتابات المقدسة النبراس الذي ينير لهم طريقهم، فحققوا بفضل تمجيدهم لها نتائج مرضية.

ولم يُغفل **Léon XIII** تمجيد الكنيسة ومؤسساتها، ويؤكد أنها الوحيدة التي تحظى بتأييد من الروح القدس والمعصومة من الخطأ في كل ما تقدمه من دراسات وتفاسير وأبحاث، لأن الكتب المقدسة موضوع البحث والمملاة من الروح القدس، يكتنفها الغموض وتخفي معاني لا سبيل لإدراكها إلا بتأييد من الروح القدس، والكنيسة وحدها التي تحظى بهذا التأييد، وسواها لا يمكنه الإحاطة بهذه الكتب اعتماداً على معارفه الخاصة وآرائه الشخصية، إلا إذا رجع إلى آراء آباء الكنيسة القدامى واستنار بها واستعان بعلومهم، خاصة أن التاريخ الكنسي يضم شهادات كثيرة، قد تفيد في هذا الباب، وعرف شخصيات بارزة تخرجت في أكبر المدارس المسيحية في الشرق والغرب، خاصة مدرستي الاسكندرية وأنطاكية اللتين أنجبتا الكثير من المفسرين الكنسيين الكبار.

أما العقلانيون الذين يرفضون العقائد المسيحية، ويطعنون في إلهية الكتب المقدسة، ولا يعترفون بما جاء فيها من معجزات وآيات باهرة، فقد ندد **Léon XIII** بهم، وعدّهم أعداء وخصوماً، يجب التصدي لأفكارهم التي يعملون على نشرها في مجلاتهم وصحفهم، وعدّها سموماً مدسوسة في عروق المسيحيين، أما طريقة التصدي فيجب أن تبنى على مجموعة من الأسس، أهمها ضرورة الدفاع عن العقائد القديمة بحسب متطلبات العصر باختبار الأساتذة الكنسيين الأكفاء الذين يسعون إلى تفسير الكتاب المقدس إيجابياً اعتماداً على النسخة اللاتينية الفولگاط للكتاب المقدس، والتي حظيت بتزكية مجمع **Trente**، واعتماداً على التفاسير القديمة للآباء الكنسيين، مع الاستفادة من علوم الخصوم من دون التعمق فيها، إذ إن الدراسة المعمقة مطلوبة في دراسة الكتب المقدسة وحدها، ومراعاة عقيدة الكنيسة، فهذه الأخيرة من لها حق توجيه التفسير، دونما حاجة إلى تنبيه من أي كان.

وإذا كان العصر الحالي قد عرف تطوراً في دراسة الكتاب المقدس على نحو خضعت معه أسفار هذا الأخير للتنقيص والتحقير من أولئك الذين يدّعون ممارسة النقد العالي، ويستندون إلى بعض العلوم الحديثة كالفيلولوجيا وعلم الآثار، فقد حدد البابا **Léon XIII** لرجال الكنيسة الخطوات الواجب اتباعها، حتى لا تكون دراستهم للكتاب المقدس أقل قيمة من دراسة خصومهم، أهمها ضرورة تعلم اللغات الشرقية والإغريقية واللاتينية لكونها اللغات الأصلية التي كتبت بها أسفار العهدين القديم والجديد، منوها بعمل سلفه البابا **Clement V** الذي دعا إلى تعليم التوراة في المؤسسات التعليمية الكنسية بلغاتها الأصلية.

إن خصوم العقيدة الكاثوليكية المتأثرين بالفلسفة والعقلانية يسعون إلى تقليل سلطة الكتب المقدسة بدعوى منافاتها للحقائق العلمية ومخالفتها للواقع، ويبحثون فيها عن الأخطاء من دراستهم للآثار التي خلفتها الشعوب القديمة، وقد حذر البابا **Léon XIII** من اتباع بعض الكاثوليك لهذه الآراء وتأثرهم بها، إذ صرح بعضهم بأن الإلهام في الكتب المقدسة يقتصر على العقائد والأخلاق من دون غيرها، وهو ما شجبه البابا بعنف، وحذر العاملين تحت لواء الكنيسة من الوقوع في هذه الشبهة، ودعاهم إلى العمل بحماسة وإيمان من أجل تطوير هذه الدراسات، وحثهم على ضرورة موافقة أبحاثهم للعقيدة الكاثوليكية التي لا يمكن أن تتناقض والحقائق العلمية، وحثهم على اتباع قواعد التفسير التي وضعها القديس أغسطين والمتمثلة في الإيمان بأن لا وجود للتناقض بين التاريخ والكتب المقدسة، وأن التناقض إن وجد فمرده خطأ في الطبعة المعتمدة للكتاب المقدس،

أو في ذهن المفسر، لأن الأخطاء لا يمكن أن تصدر من الكاتب المقدس، والإيمان بإلهامية كل الكتب المقدسة وعدم الاقتصار في ذلك على جزء معين منها.

نلاحظ أن البابا **Léon XIII** حاول في رسالته هذه أن يوهم القارئ والرأي العام المسيحي بأن الكنيسة لا تقف ضد البحث التوراتي، بل تدعو إليه وتزكيه، وهي في الحقيقة تمنعه بما وضعت من شروط تعجيزية، أهمها ضرورة موافقة نتائج الأبحاث التوراتية للعقيدة الكاثوليكية، فبدلاً من النظر في صحة النتائج وصداقها نجد الكنيسة تسأل عن مدى توافق النتائج مع عقائدها، فإن تحقق لها ذلك قبلت الأبحاث وزكتها، وإن خالفتها رفضتها، وهي دعوة غير علمية، لأن الأصل في تقييم نتائج الدراسات يقوم على مدى سلامة الأسس التي قامت عليها الدراسة، وليس على مدى توافقها مع معتقدات معينة.

المبحث الثاني: موقف الكنيسة في الرسالة الدورية Divino afflante spiritu الصادرة في 1943/9/30م عن البابا Pie XII

تعدّ الرسالة الدورية **Divino afflante spiritu** الرسالة الكنسية الوحيدة التي أولت الدراسات التوراتية النقدية اهتماماً خاصاً أكثر من غيرها من الرسائل الكنسية الأخرى، إذ اشتملت على مجموعة من التوجيهات الواجب على المفسر الكاثوليكي اتباعها، حتى تكون دراساته النقدية موافقة لمبادئ العقيدة الكنسية، وألا تقل في الوقت نفسه عما وصل إليه النقد التوراتي مع البروتستانت الذين نشطوا كثيراً في مطلع القرن العشرين.

لقد بدأ البابا **Pie XII** كسلفه البابا **Léon XIII** بتأكيد إلهامية الكتب المقدسة بجميع أجزائها، وأنها المصدر الوحيد الذي يفيد في التعليم والتفنيد والتقويم والتأديب، وأنها الكتب الصحيحة التي تسلمتها الكنيسة من أيدي الرسل على هيئتها الأصلية، وفي الوقت نفسه ذكّر بالدور الريادي الذي تقوم به الكنيسة من أجل المحافظة على هذه الكتب، والدفاع عنها بكل حماسة ضد كل تأويل خاطئ وباطل، وأن هذا الدور الدفاعي زادت أهميته في العصر الحديث، بعدما وضعت العلوم الحديثة الأصلَ الإلهي للكتب محل التساؤل.

وركز البابا **Pie XII** على صحة العقيدة الكاثوليكية المتمثلة في إلهية كل الكتب المقدسة والمنزهة عن الخطأ، مبيناً أن هذه العقيدة تقررت في مجمع **Trente**، ومجمع **VaticanI**، وأكدها البابا **LéonXIII** في رسالته الدورية **Providentissimus Deus**، وأشاد **PieXII** بهذه الرسالة الأخيرة التي مر على إعلانها خمسون سنة، وبالجهود التي بذلها البابا **LéonXIII** سواء في رسالته المذكورة أم في رسالته الرسولية **Vigilantiae** في

1902/10/30م، التي تأسس بمقتضاها المجلس الاستشاري الذي يعتني بالدراسات التوراتية، ولم يفت البابا **PieXII** أن يذكر أيضاً بجهود الباباوات الذين كانوا قبله، مثل البابا **PieX** الذي أسس طريقة شرح الكتب المقدسة، وأسس الدرجات الأكاديمية والمعهد البابوي التوراتي بروما، الذي أتمّ بناءه البابا **PieXI**، والذي لم يسمح بالتدريس فيه إلا للأساتذة الحاصلين على الدرجات الأكاديمية التي تمنحها اللجنة التوراتية، كما نوه البابا **Pie XII** في رسالته هاته بجمعية القديس جيروم لعنايتها بنشر الأناجيل.

وقد أراد البابا **PieXII** من التذكير بهذه الأعمال التي أنجزها سابقوه بيان أن الدراسات التوراتية التي يقوم بها الباحثون الكاثوليك والأساتذة العاملون ضمن مؤسسة الكنيسة لا تقل شأناً عن نظيراتها المنجزة من غيرهم، ولم ينكر فضل المهتمين بهذه الدراسات الذين لا يعملون في إطار البرنامج الكنسي.

ونظراً إلى الاكتشافات الأثرية المتزايدة وتطور المناهج النقدية على نحو أكبر مما كانت عليه زمن البابا **LéonXIII**، والتي بدأت تفرض منهجاً علمياً دقيقاً، كان لا بد للكنيسة من أن تتخذ موقفاً لمصلحة الدراسات النقدية، لذلك سطر البابا **PieXII** في رسالته الدورية **Divino afflante spiritu** ابتداء من الفقرة التاسعة عشرة القواعد التي يجب على المفسر الكاثوليكي التزامها، وهو يمارس النقد التوراتي، حتى لا يخرج بنتائج تتعارض وعقائد الكنيسة، وفي الوقت نفسه تكون أبحاثه مسايرة لما فرضته روح العصر النقدية، فكانت أولى هذه القواعد الاهتمام باللغات القديمة، خاصة بعدما أصبح تعلمها في متناول الجميع، لأن إهمالها لا يُمكّن من التعامل مع النصوص الأصلية، ومن ثم تبقى دراستها سطحية، ويترتب على هذه القاعدة ضرورة الاهتمام بعلم الفيلولوجيا، لأن هذا العلم يهتم بطرق دراسة المخطوطات ونقد النصوص.

وحتى يعطي البابا **PieXII** الشرعية لهذا العلم أشار إلى أعمال كل من القديس جيروم وأغسطين في هذا الباب، ودورها في العناية بالمخطوطات التوراتية وتصحيحها وترجمتها، ودعا في الوقت نفسه إلى الاستفادة مما وصل إليه هذا العلم في مجال نقد النصوص البشرية القديمة، محذراً من الأحكام السابقة التي كانت لدى بعض المخالفين للكنيسة في دراستهم للنصوص المقدسة.

وليسوغ البابا **PieXII** دعوته للمفسرين الكاثوليك إلى اللجوء إلى النص العبري والإغريقي بدلاً من الاقتصار على النص اللاتيني للترجمة «الفولگاط» التي حظيت بتزكية مجمع **Trente**، نجده يصرح بأن هذا البابا وإن عدّ الترجمة اللاتينية

«الفولگاط» النسخة الرسمية للكنيسة والصحيحة، لم يشر إلى عدم اللجوء إلى النص الإغريقي أو العبري، إنما فضّل من الترجمات اللاتينية السائدة آنذاك الترجمة اللاتينية الفولگاط، خاصة أن هذه الترجمة لم تعدّ نسخة صحيحة بناء على المعايير النقدية، وإنما نظراً إلى الاستعمال الطويل لها من الكنيسة.

دعا البابا **PieXII** أيضاً المفسرين الكاثوليك إلى التزام المعنى الحقيقي للكتب المقدسة، والمتمثل في المعنى الحرفي للكلمة، اعتماداً على معارفهم اللغوية واستعمالهم لمبادئ التفسير المطبقة على النصوص البشرية كالرجوع إلى السياق ومقارنة المقاطع اللغوية المتشابهة، وهنا يؤكد أن الأمر لا يتعلق بكلام البشر، بل بكلام الله الملهم، وأن المفسر المؤهل لهذه العملية هي الكنيسة، لذا على المفسر الكاثوليكي أن يستعين بآرائها وتعاليقها وشروح الآباء مع مراعاة قاعدة «موافقة العقيدة»، وإلا ستكون آراؤه مرفوضة، وهي القاعدة التي أشار إليها من قبل البابا **léon XIII** في رسالته الدورية **Providentisimus Deus**.

وكان هدف **PieXII** من سبب دعوته إلى هذا النوع من التفسير إسكات أولئك الذين يرفضون التفسير الحرفي، ويدعون إلى تفسير روحي وصوفي، وفي الوقت نفسه ليكون للتفسير الكاثوليكي مساهمة فعلية في هذه العلوم، وذلك بتفسير المسائل وشرحها والتي لم يتمكن الآباء الأولون من تفسيرها لافتقارهم للمعارف الضرورية.

أما المشكلات الجديدة التي كشفت عنها الأبحاث، والمتعلقة بدور الكاتب المقدس وعلاقته بالأخطاء التاريخية الواردة في الكتاب، فتؤكد أن الكاتب عند تأليفه للكتاب المقدس هو آلة للروح القدس، لكنها آلة حية وعاقلة، فعلى المفسر أن يجتهد حتى يتمكن من تمييز السمات الخاصة للكاتب المقدس، وأحوال عيشه وعصره ومصادره، لأن هدف المفسر هو تحديد ما يريد الكاتب قوله بالرجوع إلى الزمن الذي عاشه المؤلف، خصوصاً أن لغة منطقة الشرق القديم استعملت عبارات وطرقاً كلامية مغايرة لطرقنا في الكلام، إذ تميزت بخصائص اللغات السامية في السرد والحكاية كالمبالغة في الكلام واستعمال بعض المقاربات التي تصل في بعض الأحيان إلى التناقض، لذلك على المفسر الكاثوليكي أن لا ينسى أن الكُتاب المقدسين عاشوا في هذه المناطق، واستعملوا التعابير السائدة فيها.

وعند دفاعه عن العصمة المطلقة والرد على اعتراض خصومه بكون الكُتاب المقدسين ابتعدوا عن الأمانة التاريخية، ونقلوا أشياء غير مضبوطة، يجب عليه أن يعلم أن الأمر يتعلق بطريقة الكلام والرواية المعتادة لدى القدامى في منطقة الشرق، وألا يهمل ما

تحمله إلينا الأبحاث من جديد في علم الأركولوجيا وتاريخ العصور القديمة، لأن من شأن ذلك أن يعطيه فكرة جيدة وواضحة عن عقلية الكُتاب المقدسين.

باحترام هذه المبادئ سيتمكن الباحث والمفسر الكاثوليكي من عرض شروح تتلاءم مع التعاليم الكاثوليكية، ومن إعطاء تفسير لبعض الصعاب المثارة نتيجة للتنقيبات والاكتشافات الجديدة، أما الصعاب الأخرى التي لم يتمكن من حلها فالزمن كفيل بذلك، فكما جرى التوصل الآن إلى تفسير مشكلات كانت صعبة في الزمن الماضي، لا شك في أن مشكلات اليوم ستُحل في الغد، ويجب أن لا يحبط هذا الأمر عزيمة المفسر الكاثوليكي، بل عليه أن يجتهد في إيجاد التفاسير الملائمة لها، لأن النصوص التي حددت الكنيسة معناها قليلة جداً، وعليه أن يقوم بالبحث وفق العقيدة الكنسية لتحقيق الهدف الذي من أجله أعطى الله الإنسان هذه الكتب الإلهية، وهو خلاص الإنسانية.

وأخير أوصى البابا **Pie XII** العاملين تحت لواء الكنيسة بالعمل على دراسة الكتب وحبها بالمعرفة السليمة، لأنه من دونها لن يكون لهذه الدراسة ثمار مفيدة، وهنأ كل الذين أنشؤوا الدراسات التوراتية من أبناء الكنيسة، وتفانوا في ذلك، واتبعوا توجيهاتها السديدة في الدفاع عن العقائد الكنسية ضد آراء غير المؤمنين.

إن هذه الوصايا التي دعا إليها البابا **Pie XII** لا تنفع في شيء، لأن نتائج الأبحاث تخالف في معظمها العقيدة الكنسية في إلهية الكتب، وهذا ما جعل الكثيرين من النقاد الكاثوليك يتناقضون في أقوالهم، إذ بدؤوا يميزون بين صحة الكتاب وإلهاميته، فالناقد **Harrington** يدّعي أنه إذا أثبتت الدراسات النقدية أن كتاباً ما ليس من عمل من ينسب إليه، فهذا لا يمس إلهاميته في شيء، فأياً كان المؤلف فالكتاب ملهم، وهو قول باطل، لا يقوم على دليل، لجأ إليه الناقد، ليوافق به عقيدة الكنيسة التي لا تقبل التشكيك في إلهامية أي كتاب من الكتب التي أقرها مجمع **Trente**، فوقع بذلك في التناقض، لأن الإيمان بإلهية الكتب يثبت من صحة نسبتها إلى أحد الرسل، أما الادعاء أن كتاباً ملهماً مع الجهل المحيط بصاحبه فهو الهراء ذاته، لأن هذا الأمر يقتضي من المسيحيين الإيمان بصحة الكتب الإيسينية وقدسيتها، وكتاب المورمون وغيرها من الكتب غيرالقانونية، ولا يحق لهم رد أي منها وإخراجها من قانون الكتب المقدسة، ومن ثم يجب أن تبقى قائمة الكتب المقدسة مفتوحة ليُضاف إليها كل كتاب دُعيت له القدسية.

إن المطلوب في البحث العلمي الجاد أن يكون هدفه الوصول إلى الحقيقة، كيفما كانت هذه الحقيقة، سواء وافقت العقيدة أم لم توافقها، أما أن نضع النتيجة منذ البدء ونعمل

على إثباتها بليِّ النصوص، فهذا هو التحريف الذي أشار الله ﷻ إليه في قوله: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِ ﴾[1]، وأي طعن في الدين أكبر من هذا؟، وبدلاً من أن يكون المنطلق هو النص الديني الصحيح من أجل البحث عن العقائد التي يؤسس لها، نجد الفكر الكنسي يسير في اتجاه معاكس، إذ وضع لنفسه عقائد غريبة، وراح يبحث عن تأكيدها خلال النصوص المقدسة، ويتعمق في تفسير هذه النصوص.

المبحث الثالث: موقف الكنيسة في الرسالة الدورية Dei verbum الصادرة في 1965/11/18 عن المجمع الفاتكاني الثاني.

لقد عرض مجمع الفاتكان الثاني مسألة الوحي الإلهي في توطئة وستة فصول، سعى في الفصل الأول إلى تعريف الوحي الذي عرف البشر خلاله ذات الله، وذلك على مراحل كثيرة امتدت على طول حياة البشر منذ آدم إلى مجيء السيد المسيح الذي يعدّ كمال الوحي وتمامه، وحاول المجمع في هذا الفصل الأول تحرير الوحي من إطاره الضيق الذي أغلقته فيه النظريات اللاهوتية العقلانية، حتى بدا كأن الله تعالى يكتفي بكشف بعض الحقائق الغامضة لكنيسته، لا أكثر ولا أقل.

وهكذا أعيد إلى الوحي معناه الحيوي والخلاصي المتجلي في مسيرة الله مع شعبه والمبني على إيمان هذا الشعب، أي على عطاء الذات لله استجابة لدعوته ومحبته.

وفي الفصل الثاني أشار دستور الوحي الإلهي إلى تناقل الوحي الممثل في الإنجيل والتقاليد، والذي نقل بأمانة على يد الرسل وعلى يد مساعديهم الأقربين، ويّدعي الدستور أن هذا الوحي حافظ على نقاوته وحيويته بلا انقطاع، حين استخلف الرسل أساقفة وقلدوهم هذه الأمانة، ومن الكرازة والتبشير الذي قام به هؤلاء تراكمت لديهم تقاليد مقدسة، بقيت تنمو وتتطور في الكنيسة، وتزداد حتى أصبح للكنيسة مجموعة من التقاليد المقدسة الكتب المقدسة، والتي تعد مفتاحاً لهذه الكتب بحسب ظن الكنيسة، إذ أضحيا مترابطين ترابطاً وثيقاً، إذ إن الكتاب المقدس هو كلام الله المدون بإلهام من الروح القدس، أما التقليد المقدس فيحمل كلمة الله التي سلمها السيد المسيح إلى الرسل، وتسلمت الكنيسة بعد ذلك مجموع ذلك.

(1) سورة النساء، الآية 46.

ومع أن الكنيسة بدت تعلم علم اليقين أن ما تدّعي أنه وحي إلهي ليس كذلك، لعدم اشتمالها على أي دليل مادي أو تاريخي، بل على العكس فكل ما تضمنته ينفي نفياً قاطعاً أن يكون هذا الكتاب المسمى مقدساً صادراً عن الله تعالى، فلا دليل لها على صحة نسبة هذه الكتب إلى من تنسب إليهم، وليس لها نقل صحيح، أو سقيم تتعرف خلاله على سيرة هؤلاء الذين تنسب إليهم الكتب المقدسة، إضافة إلى الاختلافات الكثيرة التي تعانيها كل الكتب من دون استثناء، مع هذا كله نجد مجمع الفاتكان الثاني، وهو آخر المجامع الكنسية المنعقدة في القرن العشرين قرن ازدهار العلوم وبلوغ الإنسانية ذروتها وتقدم العلوم والتقنيات، يصر على أن هذا الكتاب المتناقض هو نفسه الذي جاء به الأنبياء منذ أزيد من ثلاثة آلاف سنة.

ولعل عدم اقتناع الكنيسة الداخلي بقضية الوحي هذه هو الذي جعل مجمع الفاتكان الثاني يعرض في فصله الثالث لمسألة إلهام الكتاب المقدس، الذي يؤكد أن الله وهو واضع هذه الكتب المقدسة اختار أناساً، واستعان بهم جاعلاً نفسه فيهم وبوساطتهم، ليكتبوا كمؤلفين حقيقيين، استخدموا قواهم وقدراتهم كل ما أراده هو ولا شيء سواه.

ونص المجمع على ضرورة الاعتراف بأن أسفار الكتاب المقدس تقدم تعليماً ثابتاً وأميناً ومعصوماً من الخطأ عن الأشياء التي أراد الله أن تدون في الأسفار المقدسة، ونظراً إلى وجود هؤلاء المختارين لكتابة الأسفار المقدسة، لا يمكن مفسر الكتاب المقدس أن يدرك معاني هذا الكتاب ما لم يتفحص كلام هؤلاء الكتاب المختارين، ليعرف حقيقة ما هدفوا إليه في أقوالهم، وهي قاعدة من قواعد التفسير التي دعا إليها من قبل **LéonXIII**، والبابا **PieXII** في رسالتيهما السالفتي الذكر، وأكدها مجمع الفاتكان الثاني نفسه، فيجب على المفسر أن يولي الأنماط الأدبية اهتماماً خاصاً، ويبحث في المعنى الذي قصده كاتب الوحي، ويرى كيف عبر عنه في أجواء خاصة وفي بيئة وفي أوضاع ثقافية راهنة، معتمداً أنماطاً أدبية شائعة في زمانه، وأن لا يغفل المفسر التقليد الحي الجاري في الكنيسة كلها، ويعود إلى الآباء الكنسيين، حتى يكون تفسيره خاضعاً في النهاية لحكم الكنيسة التي عهد الله إليها بمهمة المحافظة على كلمته وتفسيرها.

بهذه القواعد نجد المجمع الفاتكاني الثاني يكرس الأقوال والقواعد التي سبقت الإشارة إليها في رسالتي البابا **LéonXIII** والبابا **PieXII**، وهي القواعد التي فرضتها الدراسات التوراتية التي قام بها العلمانيون الذين اعتمدوا المناهج النقدية التي سبق لهم استعمالها في نقدهم الأدبي لمنطقة الشرق الأدنى والتراث الإغريقي اللاتيني.

أما الفصلان الرابع والخامس فخصصهما المجمع للحديث عن العهدين القديم والجديد، وجاء هذا المجمع ليكشف لنا عن المعاني الحقيقية الواردة في العهد القديم، والتي تتحدث عن حول مجيء المسيح مخلص العالم، وتحدث المجمع عن تاريخية الأناجيل، فالكنيسة المقدسة أصرّت دائماً على تأكيد أن الأناجيل التي تفضُل سائر الكتب هي من الكتب التاريخية من غير أن يساورها أي شك، وقد نقلت بصدق وأمانة ما قام به يسوع ابن الله من أعمال، ومع أن الدراسات أثبتت أن هذه الأناجيل لا علاقة لها بالتاريخ كما رأينا، وأنها تعاني الاضطراب الواضح في سردها لقصة السيد المسيح، حيث أورد كل إنجيل قصة مخالفة لسيرة المسيح عليه السلام، إضافة إلى الجهل المحيط بمن تنسب إليهم، فلا أحد من الإنجيليين الأربعة عاصر السيد المسيح أو كان من حوارييه المباشرين، بل هم أربعة رجال مجهولين، لا نعرف عن سيرهم ولا عن تاريخ تدوينهم لهذه الأناجيل شيئاً، ومع كل ذلك تصر الكنيسة على ادعاء أن العهدين القديم والجديد كتابان مقدسان من وحي الله خاليان من الخطأ، وأن الكنيسة رعتهما وأحاطتهما بإجلال كبير.

وعرض الفصل السادس وهو الأخير لضرورة فتح المجال أمام المؤمنين، حتى يصلوا إلى الكتب المقدسة، لذلك سهرت الكنيسة منذ البدء على إعداد الترجمات الضرورية لتقريب الكتاب المقدس من المؤمنين، وأول هذه الترجمات كانت الترجمة السبعينية، وتريد الكنيسة ادعاء السبق في إعداد هذا العمل، وأنها سبقت البروتستانت الذين جعلوا إعداد الترجمات إلى اللغات العامية شغلهم الشاغل، وقد أشار إلى هذه الترجمات القديمة، ونوه بها **Richard Simon** في كتابه:

« **Histoire critique des versions du nouveau testament** »

ويحاول المجمع أن يجعل علم اللاهوت علماً خادماً للكلمة المقدسة، وأن هذه الكلمة فيه بمنزلة الروح من الجسد، ويستنفر المجمع كل رجال الإكليروس للانكباب على قراءة هذا الكتاب، وأن يصدروا طبعات للكتب المقدسة مخصصة لغير المسيحيين، تكون معززة بالحواشي الضرورية وملائمة لأوضاعهم المختلفة، وهنا تظهر الرغبة الدائمة والمتواصلة للكنيسة في التبشير، وهدفها الأسمى منذ أول يوم تأسست فيه، متناسية أنها في هذا المجمع نفسه اعترفت بالأديان غير المسيحية، وهو ضرب من ضروب المخططات التنصيرية التي تهدف الكنيسة إلى تنفيذها في كل الأحوال.

مع كل ما سبق من رسائل دورية صادرة من الكنيسة عن الدراسات النقدية للكتب المقدسة، لم تكن نية الكنيسة في هذه الدعوة صادقة، والدليل وضعها لتلك القيود المانعة لتقدم الأبحاث، ولتسطيرها لهدف غير هدف البحث عن الحقيقة وإجلائها لتنوير الناس، ولإصرارها على امتلاك الحقيقة، وأن آراءها لا تقبل النقد والرد، ما كان سبباً في عدم تحقيق هذه الدراسات لأي نتائج حقيقية على مستوى العقائد الرسمية أو الكتب القانونية.

الخاتمة

كانت دراستنا لحركة نقد الكتاب المقدس محاولة أردنا خلالها تقريب القارئ العربي المسلم من حقيقة الثورة الفكرية التي عرفها الغرب المسيحي، والتي كان الفكر الديني أحد مواضيعها الهامة، خصوصاً على مستوى دراسة النص، فهذا الأخير يعدّ اللبنة الأساسية التي يبنى عليها الكيان الديني كاملاً، فنظرنا في الأسس العلمية التي قامت عليها الحركة، وكيفية تطبيقها على النص الديني المسيحي، وكيف ساعدت بنية هذا النص النقاد على تحقيق ذلك النجاح الباهر خلال دراساتهم النقدية التي طبقوها على مجموع الكتاب المقدس، والتي تمكنوا بناء عليها من الوصول إلى نتائج خطيرة، لم تكن دائماً في مصلحة النص الديني المسيحي، حيث ألقت مجموعة من الشكوك في إلهية هذا النص وتاريخيته وعلاقته بالعقائد المسيحية الأساسية.

وقد استخلصنا من دراستنا لهذه الحركة النقدية التي جعلت النص الديني المسيحي تحت المجهر النتائج التالية:

1. أهلية النص الديني المسيحي وقابليته ليكون موضوعاً لهذه الدراسة النقدية، فهذه الدراسة قامت أساساً على البحث اللغوي للنصوص، وترتيبها وتمحيص مخطوطاتها المختلفة، ورفع التناقض الذي في أفكار أصحابها، ونص الكتاب المقدس نص نموذجي صالح لهذه الأبحاث، فتعدد لغاته وكثرة مخطوطاته جعلاه حقلاً خصباً للدراسات الفيلولوجية واللغوية والتاريخية، وهي تبحث عن صدق النصوص وصحة نسبتها إلى أصحابها، وقد أوضحنا أن تدوين هذه النصوص مر عبر مراحل كثيرة، واستمر مدة طويلة، حيث إن عمليات التدوين التي قام بها رجال كثيرون في عصور مختلفة حكمتها أفكار وعقائد مشتتة ومتناقضة، ساهمت في ظهور مزيد من الاختلاف العقائدي الذي يعرفه الكتاب المقدس، فنتج من ذلك كله تلك الزيادات التي عرفها النص وتلك التغييرات التي نشأت أيضاً بسبب تغير الكُتاب واختلاف أزمنتهم وأمكنتهم وعقائدهم، إضافة إلى تلك التحريفات الناتجة من انتقال النص من ناسخ إلى آخر والتي تزداد حدتها بازدياد عدد النساخ، واختلاف تصوراتهم عن عملية النسخ، فقد اكتفى بعضهم بنقل ما بين يديه من النصوص، بينما رأى بعضهم ضرورة تصحيح ما يظنه خطأ أو حذف ما يراه مخالفاً لعقيدته ودينه. . . إلخ.

2. تميز الديانة المسيحية بالتغير والتطور في عقائدها وشعائرها ونصوصها، وهذه الخاصة هي التي جعلت المسيحية تتلاءم مع كل الشعوب وكل الأفكار، فوَجد فيها

الوثنيون الذين دعاهم بولس إلى الإيمان عقائدهم الوثنية، ووجد فيها الغنوصيون مبادئ الغنوصية، وألفى المانوية أيضاً فيها عقائد لا تختلف شيئاً عن عقائدهم، فالمسيحية اليوم تضم فرقاً ومذاهب مختلفة ومتباينة حتى التناقض، إذ نجد فيها الموحدين مع المثلثين، والمعترفين بسلطة الكنيسة والبابا مع المنكرين لهما، من المسيحيين من يقبل التجسد وتقديس العذراء، ومنهم من لا يقبل ذلك البتة، منهم من يعدّ السيد المسيح إلهاً لا يقل مكانة عن الأب، ومنهم من يراه دون الأب مرتبة، منهم من يراه شخصية تاريخية حقيقية، ومنهم من يرى فيه رمزاً أسطورياً فقط، لا دليل على صدق وجوده، من المسيحيين من يعترف ويقر بقدسية الكتب الواردة في القانون الكنسي والتقاليد الكنسية الموروثة كلها، ومنهم من لا يعترف بالمصدرية الإلهية إلا لبعض منها فقط، وكل واحد من هؤلاء وأولئك يدعي لنفسه صدق الإيمان وصحة العقيدة.

ومازالت الديانة المسيحية إلى اليوم تقبل انضمام كل شخص إليها، وتكتفي بأن يعترف ببعض عقائدها، وأن يقوم بجزء يسير من شعائرها، وربما اكتفت بأقل من ذلك، اكتفت بأن يؤمن بأن المسيح جاء ليخلص البشرية، كما لا تجد في نفسها حرجاً في أن تعترف بالأديان الأخرى، وأن يمارس معتنقوها شعائر ديانتهم الأولى ويعتقدون معتقداتهم الأولى مع اعتقادات المسيحية، وقد نص مؤتمر «كولورادو» التنصيري على عدم اقتلاع المتنصرين الجدد من مجتمعاتهم وتجريدهم من معتقداتهم وثقافتهم الأصلية، بل لهم أن يُبقوا عليها مع الاعتقاد بأن المسيح جاء إلى الأرض، ومات وصلب تكفيراً عن خطايا البشرية.

3. حرص المسيحيين وعملهم على تكريس قدسية النصوص والعقائد المسيحية ونسبتها قسراً إلى الله، لذا نجدهم يضيفون صفة القدسية إلى نصوصهم وعقائدهم وشعائرهم، فالكتاب عندهم كتاب مقدس، والثالوث ثالوث مقدس، والقربان قربان مقدس، مع أن كل هذه الأمور بعيدة عن الله، لا تمت إليه بصلة، وإنما هي نصوص وعقائد وشعائر بشرية أقرتها المجامع، وصدقت عليها الكنيسة بعد الاحتكام إلى الاقتراع والتصويت، فقبلت النصوص والعقائد التي حازت قبول أكثرية الحاضرين في المجمع، فهي في الحقيقة نصوص وعقائد وشعائر قانونية من وضع البشر، وليست مقدسة من عند الله ﷻ.

4. نفور المسيحيين من العقائد الكنسية وتخليهم عنها، كما تخلوا عن القول بإلهية الأسفار المقدسة، وإن لم يكن هذا الأمر ناتجاً أولاً من تطور الدراسات النقدية، فقد كانت هذه الأخيرة سبباً رئيساً في رجوع الكثير من المسيحيين إلى العقائد التي عرفت في

التاريخ المسيحي بالهرطقات التوحيدية، فظهرت إثر ذلك فرق مسيحية كثيرة «مرتدة»، فرُفض القول بالتثليث والتجسد والحلول والاعتقاد بذلك كله، وبدأ بعض المسيحيين يبحثون في التاريخ المسيحي وفي أحوال بعثة المسيح وملابسات دعوته وانتشارها، فأفرز البحث وجود تاريخين متوازيين للعقائد المسيحية، تاريخ عقيدة النبي عيسى المسيح المبنية على الأسس التوحيدية، وتاريخ عقيدة بولس المبنية على التوفيق بين العقائد الوثنية الإغريقية واليونانية من جهة والعقيدة اليهودية من جهة أخرى، ومن ثم عرفت الأبحاث في تاريخ المسيحية منعطفاً جديداً، تمثل الأخذ في الحسبان دراسة العقائد المسيحية بتلك التيارات الفكرية التي عرفتها منطقة البحر الأبيض المتوسط ومنطقة سوريا وفلسطين.

5. معاناة الديانة المسيحية فقدانها للنص الديني الصحيح جعلها تتخبط بين الآراء المختلفة، وتسلم عقائدها لأهواء المجامع الكنسية، تقر ما تشاء وتحذف ما تشاء على غير هدى من الله، فما وافق هواها تبنته وأمرت به، وما خالف هواها رفضته وكفَّرت من خالفها وآمن به، ولا يستطيع أحد من المسيحيين اليوم أن يدعي أن ما يؤمن به من عقائد وما يمارسه من شعائر قائم على أساس من الكتاب المقدس، بل يعلمون علم اليقين أن كل العقائد المسيحية نبعت من المجامع الكنسية، وأن النصوص الدينية التي تبني عليها العقائد نفسها تقررت في هذه المجامع، بناء على عمليات الاقتراع والتصويت التي أجريت على النصوص التي يجب الاعتراف بأنها قانونية ومقدسة، وتلك التي يجب عدم الاعتراف بقدسيتها، وحتى تضفي المجامعُ الشرعيةَ على قراراتها ادعت لنفسها العصمة والتأييد من روح القدس فما عقدته في الأرض عُقد أيضاً في السماء، ومن ثم فكل ما صدر من المجامع المقدسة هو تدبير إلهي، ولا يمكن أن تقر الكنيسة أمراً مخالفاً للتدبير الإلهي.

6. تخلي الباحثين اليوم ومفسري النصوص الدينية في العصر الحديث عن النظرية القائلة بالوحي، والتي تجعل من الكتاب المقدس كتاباً منزلاً، أملاه الله كلمة كلمة، وحرفاً حرفاً على الناس، وكان لابد من الاعتراف بأن موسى لم يكن بقادر على وصف وفاته، أو أن يقدم كشفاً بملوك إيدوم، مثلما هو وارد في سفر التكوين(1).

إلا أن التحريف لا يتعلق بموسى وحده، ولا بالعهد القديم فحسب، بل امتدت الأيدي المتعصبة إلى الكتاب المقدس بعهديه، وقد قام التيار المتعصب طوال القرون الماضية بفرض فكرة معينة، وهي أن تلك النصوص منزلة، مع كل ما أحدثته فيها من تحريف،

(1) التكوين 31: 36.

مستعيناً بالعسف والتعتيم لنسج صورة للعقيدة المسيحية وفقاً لهواه وأغراضه، كما قام في الوقت نفسه بعملية تحريف وتعتيم أخرى، وإن كانت مواكبة، لكنها في خط مغاير، ترمي إلى استبعاد التبشير بسيدنا محمد ﷺ، ومحاربته حتى قبل أن يولد، وذلك بإغلاق باب النبوة وعدّ السيد المسيح آخر الأنبياء مع أنه عليه السلام بشّر بقدومه ﷺ في أكثر من نص من نصوص الأناجيل الأربعة، وقد عمل كثير من المهتدين إلى الإسلام أمثال علي بن ربن الطبري والسموءل بن يحيى المغربي وعبد الحق الإسلامي وعبد الأحد داوود على إثبات نبوته ﷺ من نصوص التوراة والأناجيل الحالية، كما لم يبخل باقي علماء الإسلام ببذل الجهد في إثبات نبوة المصطفى ﷺ أمثال الجاحظ والقاضي عبد الجبار الهمذاني والقرطبي والقرافي والخزرجي ورحمت الله الهندي وغيرهم.

7. أثبتت الدراسات النقدية أن كل أسفار العهدين القديم والجديد عرفت تبديلاً هاماً على مر العصور، وأثبتت أنه «ليس هناك ما يدعو إلى أن نصدق نصوصاً متعددة الأصول، قد جرى تحريفها بكل تأكيد بمحاولات عدة للنسخ والترجمات من الآرامية إلى اليونانية، ثم من اليونانية إلى اللاتينية عن طريق القديس جيروم، وهو ما يعرفه مفسرو النصوص الدينية كافة. فلا الأناجيل الرسمية ولا تلك المستبعدة كانت نصوصاً أصلية لم تمس، أتت إلينا من مصادر محددة»[1]، فأثبتت هذه الدراسة، من حيث لا يدري أصحابها، ما أشار إليه القرآن منذ زمن طويل عن الكتب السماوية والتحريف الذي لحقها على يد أصحابها يهوداً ونصارى.

8. الحصار الذي ضربته الكنيسة على الدراسات النقدية حال بين هذه الدراسات والإيمان المسيحي والاعتراف بالكتب المقدسة، إذ لم تعرف قائمة الكتب المقدسة المسماة قانونية والتي أقرها مجمع **Trente** منذ أزيد من أربعمئة سنة أي تبديل مع إثبات الدراسة العلمية خطأ الكثير منها، وتشكيكها في صحة نسبة عدد هام منها إلى من تنسب إليهم، مع أن المطلوب عقلاً أن تعقد الكنيسة مجمعاً تنظر فيه في صحة نتائج هذه الدراسات، وتقرر بناء على ذلك إن كانت ستبقي على هذه الكتب ضمن لائحة كتبها القانونية؟، أم إنها ستعمل على حذف تلك التي ثبت لديها عدم صحتها، وتعوضها بأخرى كانت تعدّ من ذي قبل من نصوص الأبوكريفا.

(1) Messadie Gerald, L'homme qui devient Dieu, Robert Laffont, Paris, 1988/9, 2 vol.
نقلاً عن زينب عبد العزيز، محاضرة، وإبادة موقف الغرب من الإسلام، مرجع سابق، ص 82-83.

لكن ما قامت به الكنيسة كان عكس ذلك تماماً، إذ نجدها في كل لقاء عقدته بشأن الدراسات النقدية تؤكد ضرورة موافقة نتائج هذه الدراسات لعقائد الكنيسة، وضرورة الإيمان بإلهامية الكتب المقدسة المعترف بها، مهما كانت نتائج الأبحاث المتعلقة بها، مما تأكد معه عدم علمية الأبحاث التي تدعو إليها الكنيسة.

9. سلبية الدراسات النقدية على المستوى العقائدي أيضاً، إذ مع توصل البحث التاريخي للنصوص الإنجيلية خصوصاً إلى أسطورية كثير من العقائد المسيحية الكبرى، كالقول بألوهية السيد المسيح والتثليث والتجسد لعدم وجود نص مسيحي صريح، يدعو إلى هذه العقائد، ويؤسس لها، نجد الكنيسة تحرص على إبقاء هذه العقائد ضمن بنيانها العقائدي، وتلعن كل من يكفر بإحدى العقائد البولسية التي صدق عليها مجمع نيقية منذ نحو ألفي سنة.

فما الجدوى من هذه الدراسات؟!، إذا كانت ستبقى حبيسة رفوف المكتبات وبعيدة عن متناول العامة من المؤمنين المسيحيين.

10. عدم تمكن الحركة النقدية من تحقيق هدفها الحقيقي والمتمثل في إخراج نص ديني صحيح منقح، وموافق للعقل والمنطق والواقع، وخال من الأخطاء اللغوية والتاريخية والعقائدية، وكل ما حققته إخراج ما سمته طبعات نقدية منقحة، يعترف أصحابها بأنها لا تزال تحتاج إلى تنقيح مستمر.

واستمرار هذه الطبعات النقدية يجعل العقائد الإيمانية غير ثابتة، إذ تنشأ مع كل طبعة نقدية جديدة عقائد جديدة، وتختفي عقائد أخرى كانت سائدة من قبل، مع أن الأصل في العقائد هو الثبات، لأنها تعدّ أصل الديانة ودعامتها وهويتها التي تتميز بها من باقي الديانات الأخرى، ومتى تبدلت الأصول تبدلت الهوية ونشأت ديانة أخرى، وهذا ما حدث مع ديانة المسيح عليه السلام التي تبدلت لما بدّل بولس الأسس الدينية التي وضعها المسيح، وأرسى بدلاً منها أسساً عقائدية جديدة.

11. من دراستنا لتاريخ العقائد المسيحية ونقد الكتاب المقدس نلاحظ تلك الرغبة المقصودة لدى علماء نقد الكتاب المقدس في تغييب النص القرآني، بعدّه أول نص تناول الكتب السماوية السابقة بالنقد بغض النظر عن اعترافهم به نصاً سماوياً صحيحاً، والغريب أن هذا التغييب لم يكن لهذا السبب، لأن نقاد الكتاب المقدس عرضوا لانتقادات الوثنيين للعقائد والكتب المسيحية، وحاولوا الرد عليها، ورأينا كيف رد مسيحيي القرون الأولى على انتقادات المانوية مثل فوست، والوثنيين مثل سلسوس، بينما لم يستطيعوا الرد

على ما أثاره النص القرآني عن الكتب السماوية السابقة، كما جرى تغييب ذلك التراث الإسلامي الكبير الخاص بنقد الكتب السماوية، وتلك المؤلفات الهامة التي وضعت في هذا الباب، والتي أعدها علماء كبار، والتي لاشك في أن الغرب المسيحي كان على اطلاع واسع عليها، خصوصاً كتب الجدل الإسلامي المسيحي والإسلامي اليهودي، الذي انتعش في بلاد الأندلس مع ابن حزم الذي يظهر أثر مؤلفاته واضحاً في مؤلفات أبراهام بن عزرا، وفي مؤلف باروخ سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة، ولا نحتاج إلى الدلالة على اطلاع أبراهام بن عزرا على مؤلفات ابن حزم، ويكفي أن نذكر أن ابن عزرا (1089م-1164م) ولد بالأندلس بعد خمس وعشرين سنة من وفاة ابن حزم (ت1064م)، وكان يعرف اللغة العربية، حيث قام بترجمة بعض الكتب العربية في النحو إلى العبرية، وأول من أدخل استعمال الجذر الثلاثي في النحو والصرف العبري نقلاً عن النحو العربي، كما كان إسلام أحد أبنائه، ويدعى إسحاق سبباً في مغادرته لبلاده، ليقضي باقي حياته متجولاً[1].

12. لن تتمكن الحركات النقدية التي تدرس الكتاب المقدس من تحقيق الهدف المنشود، مهما اجتهدت، إلا إذا أخذت من النص القرآني واستعانت به، بعدّه النص الأول الذي تناول الكتب السماوية بالنقد، وتخلت عن إصرارها على تجاهله، ولا شك في أنها إن فعلت فسترى أن النص الذي تبتغي الوصول إليه من دراستها النقدية للكتاب المقدس بعهديه هو النص القرآني، وأن ليس ثمة نص ديني آخر يمكنه أن يحل محله، نص سليم لا يتعارض مع العقل والمنطق، ويدعو إلى البحث عن الحقيقة وهو فوق ذلك كله كتاب محفوظ، لم يخضع لتلاعب الأيدي البشرية.

13. عدم إمكان تطبيق المناهج النقدية السالفة الذكر على النص القرآني، نظراً إلى اختلاف هذا النص عن الكتاب المقدس من حيث السند والمتن والمضمون واللغة والتدوين، ومن ثم ستبقى كل دعوة إلى تطبيق هذه المناهج النقدية على القرآن دعوة إسقاطية غير علمية، لأن مدّعيها يحاولون تشبيه القرآن بالكتاب المقدس وقياسه عليه، والحقيقة أنه قياس مع وجود الفارق.

14. من أهم النتائج المستفادة من هذه الدراسة للمسلمين وغيرهم إبرازها لمكانة الدين الإسلامي نبوة ونصاً وعقيدة وشريعة، إذ من هذه الدراسة تتضح مكانة الإسلام كونه الدين الخاتم والمهيمن على باقي الديانات، فمن حيث النبوة يعدّ نبي الإسلام النبي الوحيد الذي حفظت لنا كتب التاريخ سيرته قبل النبوة وبعدها، ونقلت لنا أقواله وأفعاله

(1) Encyclopédia universalis, Abraham ibn EZRA.

بدقة كبيرة خلال منهج علمي نقدي دقيق، لم تعرف أمة من الأمم مثيلاً له، أما من حيث النص الديني فيعد القرآن الكريم الكتاب السماوي الوحيد الذي تكفل الله بحفظه من تلاعبات الأيدي البشرية، ووفر له وسائل الحفظ الكثيرة، بأن جعله نصاً تعبدياً، يتلى آناء الليل وأطراف النهار بلغة معلومة ثابتة، إضافة إلى كونه مرجعاً يرجع إليه المسلمون في عقائدهم المبنية على التوحيد وإخلاص العبادة لله عز وجل، وفي الوقت نفسه دستوراً ينظم حياة المسلمين الدينية والدنيوية وعلاقتهم بغيرهم.

كانت تلك بعض النتائج المستخلصة من دراستنا لحركة نقد الكتاب المقدس، والتي نرى ضرورة استمرار البحث فيها، وذلك بالمقارنة العلمية بين القرآن والكتب السماوية السابقة، والمقارنة بين الأصول العقدية الكبرى للديانات السماوية الثلاث كالتوحيد والنبوة والبعث، وسيَر الأنبياء الكبار أمثال نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم أفضل الصلاة والسلام، لأن هذا النوع من المقارنة سيبرز لنا مزايا الدين الإسلامي بلا شك، وسموه على باقي الأديان الأخرى نصاً وعقيدة وشريعة.

وبذلك سنحيي علماً إسلامياً قديماً لم يعد يحظى بالاهتمام الذي كان له من قبل، إذ كان علماً يثير فضول مجموع علماء الإسلام، أصوليين ومحدثين ومتكلمين وفلاسفة ولغويين وغيرهم، ويكفي أن نذكر منهم الجاحظ وأبا الحسن العامري والبيروني والقاضي عبد الجبار وابن حزم والرازي والباجي والغزالي وابن تيمية.

إن التراث الإسلامي غني من حيث المصادر المتعلقة بهذا العلم، وما يجب على الباحثين المسلمين اليوم سبر أغوار هذا التراث باعتماد منهجهم النقدي التاريخي الذي اعتادوا تطبيقه على النص الحديث خصوصاً، وألا يغفلوا عن ذلك التطور الذي عرفه الغرب في دراسة تاريخ الأديان، وتلك المناهج العلمية التي طوروها، والتي لا شك في أن لها مميزاتها وخصائصها الغنية، والتي كانت سبب تلك النتائج الهامة التي غيرت مسار الفكر المسيحي، والتي لاشك في أنه كان للتراث الإسلامي بصمة بارزة فيه.

فهرس المراجع والمصادر

المراجع العربية

1. القرآن الكريم برواية الإمام حفص عن عاصم.
2. الكتاب المقدس، جمعية الكتاب المقدس، لبنان 1997م، العهد القديم، الإصدار الثاني، 1995م، الطبعة الأولى، العهد الجديد، الإصدار الرابع، 1993، الطبعة الأولى.
3. الكتاب المقدس: الأسفار القانونية الثانية، مكتبة المحبة.
4. اسبينداري عبد الرحمن عمر محمد، كتابة القرآن الكريم في العهد المكي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة- إيسيسكو، 1423هـ-2002م.
5. سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني، تاريخ ومعاصرة، رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني، سوريا، دمشق، دار الأوائل، الطبعة الأولى، 2002م.
6. إينوك پاول، تطور الإنجيل، المسيح ابن الله أم ملك من نسل داوود؟، دراسة نقدية وترجمة جديدة لأقدم الأناجيل تكشف مفاهيم مثيرة، ترجمة ودراسة أحمد بيش، بيروت دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1424هـ-2003م.
7. الباش حسن، القرآن والتوراة أين يتفقان وأين يفترقان؟، بيروت، دار قتيبة، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م، سلسلة مقارنة الأديان (1).
8. الباقلاني القاضي أبو بكر، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف 1963م، سلسلة ذخائر العرب.
9. الباقلاني القاضي أبو بكر، نكت الانتصار لنقل القرآن، دراسة وتحقيق محمد زغلول سلام، الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية، كتب الدراسات القرآنية 1.
10. البخاري الجعفي محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، الجامع الصحيح المختصر، المشهور بصحيح البخاري، مراجعة د. مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة 1407هـ - 1987م.
11. بدوي عبد الرحمن، »الدفاع عن القرآن ضد منتقديه«، القاهرة، الناشر مدبولي الصغير، الطبعة الأولى، 1998م.
12. بدوي عبد الرحمن، دفاع عن محمد ﷺ ضد المنتقصين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، القاهرة، الدار العالمية للكتب والنشر، 1999م، نافذة على الغرب(2).
13. بدوي عبد الرحمن (مترجم)، النقد التاريخي: المدخل إلى الدراسات التاريخية لانجلوا وسينوبوس، نقد النصوص لبول ماس، والتاريخ العام لإمانويل كانط، دار النهضة العربية، 1963م.
14. بروي إدوارد، تاريخ الحضارات العام، إشراف موريس كروزية، المجلد الثالث، القرون الوسطى، بالتعاون مع جانين أوبوايه، كلود كاهين، جورج دوبي، ميشال مولات، نقلها إلى العربية يوسف أسعد داغر وفريد داغر، بيروت منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1965م.
15. البستاني فؤاد، دائرة المعارف، بيروت، 1956م.
16. بوست جورج، قاموس الكتاب المقدس، بيروت، المطبعة الأمريكانية، 1901م.
17. بوكاي موريس، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة الشيخ حسن خالد، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1411هـ/1990م.
18. الترمذي، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، مراجعة أحمد محمد شاكر وآخرين.

19. التفسير التطبيقي للكتاب المقدس»، التعريب والجمع التصويري والمونتاج والأعمال الفنية، القاهرة مصر، شركة Master Media (Printed in Great Britain 1997).
20. التنصير خطة لغزو العالم الإسلامي، الترجمة الكاملة لأعمال المؤتمر التبشيري الذي عقد في مدينة جلين آيري بولاية كولورادو في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1978م، ونشرته دار مارك Marc للنشر بعنوان: The Gospel and islam A 1978 Compendium, Don M. Mc Curry, Editor, Marc دون ماكري، -حان الوقت الملائم لمنطلقات جديدة- الداعية والثقافة.
21. توماس طومسون، الماضي الخرافي: التوراة والتاريخ، ترجمة عدنان حسن، دمشق قدمس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001 م.
22. ابن تيمية، «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح»، تحقيق علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، دار العاصمة- الرياض، الطبعة الأولى، 1414هـ.
23. الجابري محمد عابد، في قضايا الدين والفكر، حوار مع محمد عابد الجابري، مجلة مقدمات العدد 10، صيف 1997م.
24. الجاحظ عثمان أبو عمرو، رسائل الجاحظ، الجزء الثالث، القسم الأول من الفصول المختارة من كتب الجاحظ، اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، من كتابه في الرد على النصارى، بيروت دار الجيل، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م.
25. جَسْتَنيَّة بسمة أحمد، تحريف رسالة المسيح عليه السلام عبر التاريخ أسبابه ونتائجه، دمشق، دار القلم، الطبعة الأولى، 1420هـ 2000م.
26. جون بوتيرو، ولادة إله التوراة والمؤرخ، ترجمة جهاد الهواش وعبد الهادي عباس، سورية، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الأولى.
27. جيمس فريزر، الفلكلور في العهد القديم (التوراة)، جـ1، ترجمة نبيلة إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1982م.
28. الحريري أبو موسى، عالم المعجزات: بحث في تاريخ القرآن، بيروت، 1984م، سلسلة الحقيقة الصعبة3.
29. ابن حزم، الرد على ابن النغرلة اليهودي، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، دار العروبة، مطبعة المدني، 1380هـ-1960م.
30. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، الطبعة الثانية، 1996م.
31. حسن محمد خليفة، علاقة الإسلام باليهودية، رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، مركز الدراسات الشرقية جامعة القاهرة.
32. حسين عمر حمادة، مخطوطات البحر الميت، عمان، دار منارات للنشر، الطبعة الأولى، 1982م.
33. الحمد محمد عبد الحميد، التوحيد والتثليث في حوار المسيحية والإسلام، دمشق، دار الطليعة الجديدة، الطبعة الأولى، 2003م.
34. ابن حنبل أحمد، مسند الإمام أحمد، مصر مؤسسة قرطبة.
35. خَزْعَل الماجدي، إنجيل بابل، عمان الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى، 1998م.
36. خَزْعَل الماجدي، إنجيل سومر، عمان الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى، 1998م.
37. خلاف عبد الوهاب، «علم أصول الفقه»، الطبعة العشرون، 1405هـ/1986م.
38. الخولي أمين، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، مقدمة محمد مصطفى المراغي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م، الأعمال الكاملة، الجزء التاسع.
39. خياطة نهاد، الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، دمشق-سورية، دار الأوائل، الطيعة الأولى، 2002م.

40. الدبس يوسف المطران، تاريخ سورية وفلسطين، بيروت، 1983م.
41. رستم سعد، التوحيد في الأناجيل الأربعة وفي رسائل القديسين بولس ويوحنا، دمشق، دار الأوائل، الطبعة الأولى، 2002م.
42. زالمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة أحمد محمد هويدي، تقديم ومراجعة محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، المشروع القومي للترجمة.
43. الزاوي أحمد عمران، القرآن والمسيحية في الميزان، تقديم سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله، بيروت، الدار العلمية، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م.
44. الزنجاني، أبو عبد الله (1309 . 1360 هـ) تاريخ القرآن، الطبعة الثالثة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1969 م.
45. زيغريد هونكه، العقيدة والمعرفة، ترجمة عمر لطفي العالم، بيروت، دار قتيبة، الطبعة الأولى، 1407هـ. 1987م.
46. الزين محمد فاروق، المسيحية والإسلام والاستشراق، دمشق دار الفكر، 1421هـ/ 2000م، الطبعة الأولى.
47. سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الرابعة، 1997م،
48. سكيف علي، «الحلقة المفقودة في سلسلة الحضارات القديمة للجزيرة العربية، دمشق، دار الأوائل، الطبعة الأولى، 2002م ».
49. سوسة أحمد، العرب واليهود في التاريخ، دمشق، العربي للإعلان والطباعة والنشر، الطبعة الثانية.
50. السواح فراس، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة، بيروت، 1980م.
51. السيوطي أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر، التحبير في علم التفسير، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م.
52. شارل جينيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1998م.
53. شاكر عبد الحميد، رسائل الرسول، طرابلس، لبنان، جروس برس، الطبعة الأولى، 1995م/1415هـ.
54. شحلان أحمد، أ. عبد العزيز بن عبد الله، د. محمد المختار ولد أباه، د. عبد العزيز شهبر، د. هبة نايل بركات؛ لغات الرسل وأصول الرسالات موسى-عيسى- محمد عليهم الصلاة والسلام. الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة- إيسيسكو، 1423هـ/2002م.
55. الشرفي عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، تونس، الدار التونسية للنشر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-تونس، السلسلة السادسة، المجلدXXIX، 1986م.
56. شلتوت محمد، تفسير القرآن، القاهرة دار الشروق، الطبعة العاشرة، 1403هـ/1983م.
57. بن الصغير خالد، التعدد الديني في المجتمع الأمريكي بين السلفية المحافظة والتجديد، مجلة المناهل، شتنبر، 2000م، العدد 61، السلفية ثوابت وسياقات.
58. محمد حسين علي الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1403 هـ. 1983 م .
59. الصليبي كمال، خفايا التوراة وأسرار شعب بني إسرائيل، بيروت، دار الساقي، الطبعة الثانية، 1994م .
60. الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، مراجعة حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم الموصل، 1404هـ - 1983م.

61. الطبري البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية.
62. الطوبي المصطفى، مقالات في علم المخطوطات، تقديم شوقي بنبين، الرباط، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2000م.
63. العابدي محمود، مخطوطات البحر الميت، راجعه أمين أبو الشعر وعبد الرحمن بوشناق وهنري مطار، عمان، منشورات دار الثقافة والفنون، جمعية عمال المكابع التعاونية، 1968م.
64. العابدي محمود، مخطوطات قمران، مجلة المشرق، يونيو، 1961م.
65. عبادة كحيلة، تاريخ النصارى في الأندلس، المطبعة الإسلامية المدنية، الطبعة الأولى، 1993م.
66. عبد الجبار سالمة، الدين والسياسة، الدار البيضاء، منشورات المؤسسة العربية للنشر والإبداع، السلسلة الفكرية1، المحمدية، مطبعة فضالة.
67. عبد العزيز زينب، محاصرة، وإبادة، موقف الغرب من الإسلام، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1414هـ/1993م.
68. عجك بسام داوود، الحوار الإسلامي المسيحي: المبادئ- التاريخ- الموضوعات- الأهداف، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1418هـ-1998.
69. عطاء الرحيم محمد، عيسى يبشر بالإسلام، ترجمة فهمي الشما، عمان الأردن، جمعية عمال المطابع القانونية، الطبعة الأولى، 1986م.
70. العقاد عباس محمود، العبقريات الإسلامية: مطلع النور، عبقرية محمد، عبقرية الصديق، عبقرية عمر، عبقرية عثمان، عبقرية علي، عبقرية خالد، بيروت منشورات دار الآداب- الطبعة الثانية، إبريل، 1968م.
71. علي طه عزية، منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل، دراسة مقارنة، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية، 1417هـ-1996م.
72. غانم القدوري الحمد، رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، بغداد نشر اللجنة الوطنية، الطبعة الأولى.
73. غسان حمدون، «كتاب الله في إعجازه يتجلى»، صنعاء الجمهورية اليمنية، مركز عبادي للدراسات و النشر، السلسلة الإسلامية المقارنة3، الطبعة الأولى، 1422هـ/2002م.
74. قاشا الأب سهيل، أثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية، بيروت، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، الطبعة الأولى، 1998م.
75. أبوقرة ثاودوروس أسقف حران، ميامر أبي قرة، عني بطبعه الفقير إليه تعالى الخوري قسطنطين الباشا أحد رهبان دير المخلص، طبع بمطبعة الفوائد لصاحبها خليل البدوي، بيروت.
76. القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، و إظهار محاسن الإسلام، وإثبات نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، تقديم وتحقيق أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
77. كارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، سورية دمشق، الطبعة الأولى، 1999م.
78. كيت وايتلام، اختلاق إسرائيل القديمة إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة سحر الهنيدي، مراجعة فؤاد زكرياء، الكويت، سلسلة عالم المعرفة 249.
79. لبيب السعيد، الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم أو المصحف المرتل، بواعثه ومخططاته، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967 م.
80. الماحي أحمد الشفيع، رواية توما للإنجيل بين رواية غيره من الحواريين، بيروت، دار الوراق دار النيرين للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1424هـ /2003م.
81. مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، مراجعة فؤاد عبد الباقي، بيروت دار إحياء التراث العربي، 1374هـ /1954م.

82. المجمع الفاتكاني الثاني دساتير-قرارات- بيانات، أشرف على الترجمة وقام بالقسم الأكبر منها عن الأصل اللاتيني الأب حنا الفاخوري، حريصا، معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، منشورات المكتبة البولسية، طبعة أولى، 1992م، الوحي الإلهي (**DEI VERBUM**).

83. مخطوطات قمران-البحر الميت التوراة كتابات بين العهدين I الكتب الآسينية حققت بإشراف أندريه دوبون-سومر مارك فيلوننكو، ترجمة وتقديم: موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة الطبعة الأولى، دمشق، 1998م.

84. مصاحف صنعاء مقالات للسيدة صباح سالم الصباح والقاضي إسماعيل الأكوع وجيرد بوئن وغيرهم، صدر عن المتحف الوطني في الكويت، مطبعة دار الآثار الإسلامية في الكويت 1405هـ- 1984م.

85. ملكاوي محمد عبد القادر، مختصر إظهار الحق، طبع ونشر وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد، وكالة شؤون المطبوعات والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.

86. موسينييه رولان، تاريخ الحضارات العام، المجلد الرابع، القرنان 16 و17، إشراف موريس عروزية، نقله إلى العربية يوسف أسعد داغر وفريد م داغر، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الأولى 1966.

87. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر.

88. بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، إشراف ندوة مالك بن نبي، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، مشكلات الحضارة، الطبعة الرابعة، 1407هـ/1987م.

89. ابن النديم، الفهرست، ضبطه وشرحه وعلق عليه وقدم له يوسف علي طويل وضبط فهارسه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م.

90. النسائي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، السنن الكبرى، مراجعة د. عبد الغفار سليمان البندار سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ / 1991م.

91. نقد الكنيسة الكاثوليكية، المفكرون الأحرار، منشورات الجمل، 1989م.

92. ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964م.

93. ولش الأسقف، أصداء التوراة، ترجمة أسعد الشدودي، طبع بنفقة جمعية الكراريس البريطانية في المطبعة الأمريكية، بيروت، 1890م.

94. هاشم شريف، الإسلام والمسيحية في الميزان، بيروت مؤسسة الوفاء، الطبعة الأولى، 1409هـ-1988م.

95. ابن هشام محمد عبد الملك، «السيرة النبوية»، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1955م.

96. الهمداني القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، لبنان، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع.

97. الهمداني القاضي عبد الجبار، «تنزيه القرآن عن المطاعن»، بيروت، دار النهضة الحديثة.

98. الهندي رحمت الله، «إظهار الحق»، دراسة وتحقيق وتعليق عبد القادر خليل الملكاوي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الثالثة، طبعة منقحة، 1414هـ/1994م.

99. هوك جون، (مشرف على التحرير)، أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، تعريب الدكتور نبيل صبحي، الكويت، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1405هـ/1985م.

100. فهمي هويدي، غارة أخرى على القرآن تطعن في تنزيله وصدقيته، مجلة الشرق الأوسط العدد 7349 تاريخ 1999/1/11م.

101. يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، ترجمة القس مرقص داود، القاهرة، دار الكرنك، 1960.

102. يوسيفوس بن كريون اليهودي، تاريخ يوسيفوس، بيروت، المطبعة العلمية.

المراجع الأجنبية

103. BEN ADI Yahya, petits traite apologetiques, textes arabe edite pour la premiere fois d'apres les manuscrites de paris de rome e de munich, traduit en francais par Augustin PERIER, Paris, J. GABALDA EDITEUR, PAUL GEUTHNER, EDITEUR, 1920.

104. al-isfahani muhyi al-din, Ipitre sur l'unite et la trinite, traite sur l'intellecte, fragment sur l'ame, texte arabe edite, annote et traduit par M. ALARD, S. J. et G. TROUPEAU, imprimerie catholique beyrout, recherches publie sous la direction de l'institut de lettres orientales de beyrouth, tome XX.

105. Astruc Jean, Conjecture sur les mémoires originaux dont il apparait que moïse s'est servit pour composer le livre de la Genèse, introduction et notes de Pierre Gibert, Pais, édition noésis 1999.

106. AUVRAY Paul, R. SIMON 1638-1712, étude bibliographique avec des textes inédits, Paris 1974.

107. Azzi Joseph, Le prêtre et le Prophète Aux sources du Coran, traduit de l'arabe par Maurice S. Garnier Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

108. D. Barthélemy, O. P. Le gran Rouleau d'Isaie trouvé prés de la mer morte, revue biblique, 57ème année, N°4 octobre 1950.

109. Bedier Joseph La Tradition manuscrite du lai de l'ombre, Réflexion sur l'art d'éditer les anciens textes, Revue Romania 1928 tome LIV.

110. R. Bell: The Quran: Translated with a Critical Rearrangement with the Suras, T. & T. Clark Edinburgh, 1937.

111. Benoit, Pierre. « Reflextion sur la Formgeschichtliche methode »; Exégèse et théologie; Paris; 1961.

112. Benoit, Pierre, Révélation et Inspiration selon la Bible, chez Saint Thomas et dans les discussions modernes, Revue Bilblique 70, 1963.

113. La Bible, Conseiller général de la rédaction et exégète Claude Wiener; Conseillers: Gianfranco Ravasi; Giovanni Saldarini, édition condensée de selection de Reder's Digest 1ère édition Paris 1990.

114. M. -E. BOISMARD, Saint Luc et la redaction du quatrieme evangile, revue biblique, 1962.

115. Blachere Régis, Le Coran, traduit par Régis Blachere, Paris, G. P. Maisonneuve, 1957.

116. Bouyer Louis, Dictionnaire théologique, Paris, Dsclée 1990, 1ére édition.

117. Brown R. E. The Gospel According to john (I-XII), New York 1966.

118. cabay L. Genicot, Critique historique, Louvain-La-neuve, Librairie Editeur, 1979.

119. CECIL Roth, creation and cosmogon, in encyclopédia judaica, kater publishing house LTD, jerusalem israel 1971.

120. Cioranescu Alexandre, Bibliographie de la littérature française du 17 ème siècle, Tome II, Centre Nationale de La Recherche Scientifique, 1969, 2ème édition.

121. COHEN A. , Le Talmud, traduit de l'anglais par Jacques MARTY édition Payot, Paris 1950, Petite bibliothèque Payot/65

122. COLLOMP, P. la critique textuelle, publication de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, Paris, Société d'éditions les Belles lettres initiation méthode fascicule 6, 1931.

123. Concile de Trente, IVéme SESSION, tenuë le 8. jour d'Avril 1546. DECRET des Ecritures Canoniques.

124. Concile de Vatican II constit. defide cath. C. II

125. Cotoni Marie Hélène, l'exégèse du Nouveau Testament.

126. DAMASCENE Jean, ecrits sur l'islam ; presentation commentaires et traduction par Raymond Le Coz ; ouvrage publie avec le concours du centre national des lettres et de l'oruvre d'orient. Les editions du CERF, 1992, sources chretiennes n°: 383

127. DEWAILLY L-M. , Canon du nouveau testament et histoire des dogmes, Revue biblique, vivre et penser recherche d'exégèse et d'histoire, 1er série Paris librairie LECOFRE 1941.

128. Dictionnaire encyclopédique Quillet, Paris, Librairie Aristide Quillet. 1968, édition 1975.

129. La Grande encyclopédie Larousse, Paris Librairie Larousse, 1972.

130. L'Encyclopédie AZ, édition Atlas Paris 1979.

131. Encyclopédia universalis, Paris, France éditeur 1968.

132. Encyclopédia universalis, Paris, encyclopedia universalis éditeur, 1990.

133. Encyclopédie Hachette, Librairie Hachette Livres de Paris, Librairie Quiellet 6eme édition revue et corrigée, 1982.

134. Encyclique divino afflante spiritu.

135. Flavius Josèphe, Autobiographie, texte établie et traduit par André PELLETIER, ouvrage publié avec le concours du centre national de la recherche scientifique, Paris société d'édition "les belles lettres", 1959, collection des universités de France publiée sous le patronage de l'association GUILLAUME BUDE.

136. Flavius Josèphe, Contre Apion, texte établie et et annoté par Théodore REINACHE et traduit par Léon BLUM, Paris société d'édition "les belles lettres", 1930, collection des universités de France publiée sous le patronage de l'association GUILLAUME BUDE.

137. La grande encyclopédie Larousse, Paris Librairie Larousse 1972.

138. Gresson André, Saint Thoma d'Aquin, sa vie son œuvre, sa philosophie, avec un exposé de sa philosophie, presse universitaire de France 1942, Paris.

139. Halkin Léon-E, Initiation à la critique historique, Librairie Arnand colin, 3éme édition revue et corrigée, 1963 cahier des annales6.

140. A. Harnak, History of Dogma, Eng. Tran London 1899, vol. VII.

141. Harrington Wilfid, Nouvelle inroduction à la Bible, Traduit de l'anglais par Jacques Winandy, Préface de Rolande de Vaux, Paris édition du seuil, 1976.

142. HEFEL Charles Josèphe, Histoire des conciles d'après les documents originaux, traduit en français par Dom. h. LECLERQ et continué jusqu'à nos jours, tome X, 1ère partie, les décrets du conciles de trente, par A. MICHEL, Paris LETOUZEY et Ané 1938.

143. Histoire générale des civilisations publié sous la direction de Maurice Grouzet, Tome IV : Les XVI et XVII siècles Progrés de la civilisation européene et le déclin de l'orient (1492-1715) Roland Mousnier, 2ème édition Presse universitaire de France, 1956.

144. KELLAM Youssef, Universalité des religions: le Christiansme est-il catholique ou pretention du catholicisme? Revue de demain, N 24, 14/10 Au 20/10/2000.

145. KHOURY Paul, Paul d'Antioche ; eveque melkite de sidon (XIIe s.), Beyroute imprimerie catholique, Librairie orientale 1964, recherche tome XXIV.

146. Lagrange, Marie-Josephe, La Methode historique, la critique Biblique et l'Eglise, Introduction par R. De Vaux, les éditions du Cerf 1966 Foi Vivante 31.

147. LAGRANGE, Le réalisme historique de l'évangile selon saint Jean, Revue Biblique, N° 3, Juillet 1937.

148. LAGRANGE, Marie-Josephe, Ou en est la dissection litteraire du quatrieme evangile? Revue Biblique,Tome XXXIII, N° 3, 1924.

149. LAGRANGE, Marie-Josephe, Vers le Logos de Saint Jean, Revue Biblique, T. XXXII. N°1, 1923.

150. LAGRANGE, Marie-Josephe, Vers le Logos de Saint Jean, Revue Biblique, T. XXXII. N°3, 1923.

151. LAPLANCHE François, La Bible en France entre mythe et critique (XVI-XIX), ouvrage publié avec le concours du centre national des lettres, Paris, Albin Michel, 1994, Collection «l'évolution de l'humanité »

152. Léon XIII, encyclique provenditissimus Deus

153. LOISY Alfred, Histoire du canon de l'ancien testament, Paris 1890; MINERVA G. M. B. H Unveränderter Nachdruck – Frankfurt 1971.

154. LOISY Alfred, Le quatrième évangile, Paris, 1903.

155. MESLIER Jean, Le bon sens du curé suivi de son TESTAMENT, D'HOLBBBACH et VOLTAIRE, scripta manent, collection publiée sous la direction de constantin castéra 50.

156. Messadie Gerald, L'homme qui devient Dieu, Robert Laffont, Paris, 1988/9, 2 vol.

157. Milik J. T. dix de découverte dans le désert de Juda, Paris

158. Mirza Abu al-Fazl, The Qur'an, Arabic Text and English Translation, Arranged Chronologically, 1911, (British Library [British Museum] Catalogue Call mark 14512. d. 15)

159. Mounloubou, L. , FM. du Buit, Dictionnaire Biblique Universel, Paris Desclée 1984.

160. Mousnier Roland, Histoire générale des civilisations publié sous la direction de Maurice Grouzet, Tome IV : Les XVI et XVII siècles Progrés de la civilisation européene et le déclin de l'orient (1492-1715) 2ème édition Presse universitaire de France, 1956

161. NODET Etienne, De l'inspiration de l'Ecriture, Revue Biblique, n°2, Avril 1997.

162. Pegues R. P. Thomas, O. P, la Somme théologique de Sain Thoma d'aquin en forme de cathéchisme pour les fidéles, ouvrage honré d'un bref de sa sainteté le Pape Benoît XV, Toulouse Librairie Edouard PRIVAT, Paris Librairie Pierre TEQUI, Nouvelle édition (14e mille), 1920

163. Philon d'Alexandrie, Oeuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'uiniversité de Lyon, par Roger ARNALDEZ, Claude MONDESERT, Jean POUILLOUX, couroné par l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, avec le concours du centre national de la recherche scientifique. 22, DE VITA MOSIS I-II, introduction, traduction et notes Jean POUILLOUX, Pierre SAVINEL, Paris, éditions du cerf, 1967, II 25-40.

164. Pie XII, encyclique divino afflante spiritu

165. PIROT Louis, Dictionnaire de la bible, André ROBERT, tome 4, Paris Librairie LETOUZEY ET ANE , 1949

166. Gerd R. Puin: «Observation on Early Qur'an Manuscripts in San'a», in Stefan Wilde (ed), The Qur'an as Text, E. J. Brill, Leiden, 1996

167. Réville, J. Le quatrième évangile, son origine, sa valeure historique, Paris, 1901 J. Réville, Le quatrième évangile, son origine, sa valeure historique, Paris, 1901

168. Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Les œuvres de Philon d'Aléxandrie, publié sous le patronage de l'université de lyon, CNRS, De Fuga et inventione Paris, édition du Cerf, 1967.

169. Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Les œuvres de Philon d'Aléxandrie, publié sous le patronage de l'université de lyon, CNRS, De plantatione, Paris, édition du Cerf, 1967

170. Roger Arnaldez, Jean Pouilloux, Claude Mondésert, Les œuvres de Philon d'Aléxandrie, publié sous le patronage de l'université de lyon, CNRS, De somniis. Lib. I-II Paris, édition du Cerf, 1967.

171. Roland de Vaux, à propos des manuscrites de la mer morte, Revue biblique juillet 1950

172. saint Augustin, La cité de Dieu, texte et traduction avec une introduction et des notes par Jacques PERRET, tome II, Librairie Garnier Frères, classique Garnier.

173. Saint Augustin, Dieu et son Œuvre –La trinité (livres I-VII), I: Le Mystère, Textes de l'édition Benédictine Traduction et Notes M. MELLET, O. P. et TH. CAMELOT, O. P, Introdution par E. HENDRIKX, O. E. S. A, Desclée de Brouwer 1955, bibliothéque Augustinienne.

174. Salomon Pierre, Histoire et critique, troisième édition revue et augmentée. Institut de sociologie histoire économie, société, édition de l'université de Bruxelles 1987.

175. Sigmund Freud, Moïse et le monothéisme, traduit de l'allemand par Anne Berman, Paris, Gallimard, 1948.

176. SIMON Richard, L'histoire critique du texte du nouveau testament, ou l'on etablit les actes sur lesquels la religion chretienne est fondée, rotterdam 1689, MINERVA G. M. B. H, unveranderter Nachdruk Frankfurt 1968

177. SIMON Richard, L'histoire critique du vieux testament, Rotterdam 1685. MINIRVA, G. M. B. H, Unveränderter Nachdruck-frankfurt 1967.

178. TARTAS, Pierre de, La Bible de Jérusalem, introduction de Pierre Benoît, Panagiotis Bratsiotis, George Casalis, Rabin André Zaoui, Richard Dupuy, Paris édition Rombaldi; 1971.

179. The Gospel according to Thoma, Translated by A. Guilaumont, H. Puech, G. Quispel, W. Tiu, and Abd Almasih, Leiden, E. J. Brill, London Collins 1959.

180. Theodor Zahan, Introduction to the new testament, New york 1909.

181. Traduction œcuménique de la Bible, comprenant l'ancien et le nouveau testament, traduit sur les textes originaux hébreu et grec avec introduction, notes essentielles, glossaire ; nouvelle édition revue, 1994, alliance biblique universelle Le CERF ; introduction aux livres deutérocanoniques.

182. Unterman Alan, Dictionnaire de judaïsme histoire mythe et tradition, traduit de l'anglais par Catherine cheval Themas et Hudson, Paris 1997.

183. Vaganay Léon, Initiation à la critique textuelle néotestamentaire, Paris 1934.

184. Vaganay Léon, La Finale du quatrième évangile, Revue biblique, N°4, Octobre 1936

185. VIGOUROUX F. Dictionnaire de la Bible publier avec le concours d'un grand nombre de collaborateur tome II Paris Letouzey et Ané éditeur 1899.

186. VOLTAIRE, Dictionnaire philosophique, présentation, notes et annexe Béatrice DIDIER, imprimerie nationale édition.

المواقع الالكترونية

187. http: //answering-islam. org. uk/Arabic/Book/Campbell/science/

188. http: //lancelot . univ-paris. fr-Lc4-2n. htm

189. http: //www. alkalema. us/newtestament/John. htm

190. http: //tafsir. org/books/open. php?cat=90&book=809

191. htpp: //www. servant13. net/articl/kamel_alnajar. htm

192. http: //www. ebnmaryam. com/Truth-of-bible. htm

193. http: //www. imambaqer. net/ara/books/dawat/index. php

تاريخ وعقائد الكتاب المقدس

هذا العمل العلمي نقدمه للقارئ العربي جاء ليكسر الطوق على المعرفة الاسلامية الحديثة والمعاصرة التي «زهدت» لاسباب سياسية واجتماعية قديمة في تعرف أديان العالم وعقائد الآخر، بعد أن كانت تلك المعرفة سباقة الى رصد الفرق والاهواء والملل والنحل. ثم ان هذا العمل دال من جهة أخرى على قدرة صاحبه على هضم علم مقارنة الاديان، وتتبع مسالكه داخل المجتمع الغربي، وانطلاقا من مصادره الاولى وأدبياته الاصلية، ما مكنه من إعادة النظر الى هذا العلم وتقييمه انطلاقا من رؤية علمية استراتيجية قائمة على مفهومي التقنين والتقديس اللذين يحيلان في واقع الامر الى مشكلة المتغير والثابت أو المعياري والمطلق، وهي مشكلة لا تخص النصوص الدينية في الغرب فقط، بل إنها تعم كل مجالات الفكر الغربي، حتى أصبحت اليوم مشكلة المشكلات في هذا الفكر هي إضفاء المعيارية المطلقة على كل القيم والمفاهيم التي تصير حينئذ خاضعة لتقنين وترسيم متجددين، لن يلبثا أن يتغيرا بتقنين مخالف، فيصبح المقدس الماضي محدودا في الحاضر، ليترك المجال لمقدس آخر يفرض فرضا، ويقنن له تقنينا بشريا محضا!. ومما لا شك فيه أن هذه المواقف الريبية من معنى الحقيقة لم تكن إلا انعكاسا لواقع تاريخي خاص، خاصه الغرب سياسيا واجتماعيا وفلسفيا ودينيا، بل تكاد مواقف الفكر الغربي من مشكلة الحقيقة أن تكون ردود فعل على ما عانته الكتب الدينية «المقدسة» عند المسيحيين من مشكلات صارخة مع الحقيقة، وما أثارته من مشكلات معرفية، وما خلفته من مواقف نقدية، وضعت تلك الكتب «المقدسة» ومعها ممارسات وسلوكيات الآباء والرهبان القائمين عليها موضع المساءلة. وكل هذا ينبئ عن جدلية العلاقة بين مشكلة الكتاب المقدس والتطور الفكري والفلسفي في الغرب الحديث والمعاصر، ولعل مصطلحي التقديس والتقنين يختزلان تلك الإشكالية ويشيران إلى تطورها إلى يومنا هذا


ISBN 978-9933-402-05-1
9 789933 402051







صفحات للدراسات والنشر
www.darsafahat.com

تصميم الغلاف: